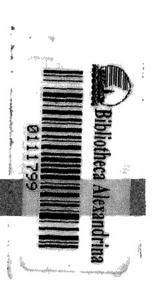
أحمد حيدر

في البحث عن جذور الشرّ

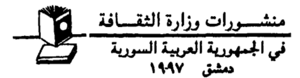


دراسات فكرية (٣٠)

راف الفني زهير الحمو

أحمد حيدر

في البحث عن جذور الشرّ



منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٧

في البحث عن جذور الشر / أحمد حيدر ــ . ــ دمشق :
وزارة الثقافة ، ١٩٩٧ . ــ ١٦٦ ص ؛ ٢٤ سم . ــ
(دراسات فكرية ؛ ٣٠) .

١ ــ ١١١ ح ي د ف ٢ ــ العنوان ٣ ــ حيدر
٤ ــ السلسلة

مكتبة الأسد

الإيداع القانوني : ع ــ ١٩٩٧/٥/٦٨١

دراسات فكرية
« ٣٠ »

تمهيـــد :

هذه محاولة فلسفية أخلاقية تبحث عن أصل الشر وترد مظاهره المختلفة : الطغيان والعنف وتدمير البيئة واستهلاك الحياة ... الى جذر سيكولوجي واحد هو ثابت أساسي من ثوابت تفكير فرويد ، وأعني به مبدأ النرڤانا أو النزوع الى الدرجة صفر من التوتر . فهذا المبدأ يؤسس لا نهائية الرغبة أو الرغبة في المطلق ، لأن الدرجة صفر من التوتر حد خيالي لا يمكن بلوغه . ولذلك كان هذا المبدأ سحرياً وليس واقعياً ، فهو ينتمي الى مملكة اللا شعور ويتكلم لغته ، لغـة الممكن السحري .

والممكن السحري هو اللغة التي تتحول بالتصعيد الى الممكن التأملي ، فلا نهائية الرغبة تصبح الرغبة اللا نهائية في المعرفة وبذلك يتأسس عالم الثقافة . والممكن التأملي يظل فردياً ، لا يمكن تحقيقه ما لم يجد له محلاً في البنية الإجتماعية ، محلاً للحوار بين التأملات الفردية هو الممكن أو المكان الاجتماعي .

إن هذه المحاولة هي إسهام سيكولوجي في مشكلة العصر المزدوجة : مشكلة استهلاك البيئة الحية من جهة ، واستهلاك المجتمعات الانسانية وتدمير بنيتها لكي تتشظى الى جماعات سيكولوجية لا عقلانية هي بؤر للعنف البشري من جهة أخرى .

إنني أعتقد ان جذر هذه المشكلة كامن وراء الاقتصاد والسياسة والتكنولوجيا ، في لا شعور الأفراد ، فهو جذر سيكولوجي يرتد الى

مبدأ النرفانا والإقتصاد والسياســة والتكنولوجيا هي مجرد أدوات تقنية لهذا النزوع الأساسي .

إن للشر ثلاثة أبعاد في نظري : **الأول** هو البعد التاريخي الذي يتجلى في العنف واستهلاك الحياة . وهذا البعد هو الذي برز على الساحة الفكرية في عصرنا نظره لتفاقمه في الحياة الحديثة . وهذا البحث مقصور على البعد التاريخي وحده .

والبعد **الثــاني** هو البعــد الأونطولوجي : إن الألم والعــذاب والخطيئة والتناهي والموت .. حدود أنطولوجية للإنسان كما يرى (يسبرز) ، فهي من بنية الوجود الإنساني ، ولذلك فهي المصــدر الأول للسؤال الميتافيزيقي .

والبعد **الثالث** هو التساؤل الذي يجعل من الشر مشكلة ، إن التسـاؤل حول مشكلة الشر هو أساس التسـاؤل حول معنى الوجود ، وهو الذي يؤسس صيغ الثقافة : (الأسطورة ، الدين ، الفلسفة ، الإيديولوجيا ..) فهذه الصيغ هي في صميمها محاولات لتفسير الشر وتبريره ، والتفسير هو الكشف عن المعنى . إن التسـاؤل هو البعد الميتافيزيقي للشر الذي يضيء واقعة الشر التاريخي أو الأونطولوجي ، وهذا التسـاؤل او طريقة وضع السؤال والجواب عليه هو الذي يحدد موقف الإنسـان من الشر ، وهذا الموقف بدوره يحدد المصير التاريخي لصاحبه . إن المسيحية مثلاً قد اكتشفت معنى إيجابيــاً في الشر ، قوة مطهرة للذات وعامل ارتقاء لها ، وهذا المعنى الميتافيزيقي هو الذي أدى الى انتصارها التاريخي .

إن هذا البحث لا يغطي سوى الشر التاريخي ، وهو يفصله فصلاً متعسفاً عن الشر الأونطولوجي وعن التسـاؤل الميتافيزيقي وهذا مـا يجعله غير كامل . ولكن ما يبرر النقص هو أن ساحة الشــر واسعة ولا يمكن أن يشملها بحث واحد ، لا سيما وأن الشر التاريخي في نمو

مستمر . وربما كان هذا قانوناً تاريخياً ينبغي تفسيره . أما الشر الأونطولوجي فيظل ثابتاً .

إن التساؤل أو البعد الميتافيزيقي ينمو مع نمو الشر التاريخي ، ولكنه تساؤل لا يعثر على جواب فلسفي لأن الفلسفة غائبة عن عصرنا . وهذا التساؤل الذي لا يحظى بجواب ينعكس على صورة القلق .

ثم إن تفاقم الشر التاريخي يزعزع موقف الإنسان من الشر الأونطولوجي ، فلا يجد له معنى ميتافيزيقيا يفسره ويبرره ، لأن الإنسان المعاصر لم يعد كائناً أونطولوجياً مطمئناً الى الوجود لأنه يفقد ركائز عالمه ، وهذا ما يضاعف قلقه . وهذا القلق بدوره يفاقم الشر التاريخي ، لأن القلق يؤجج العدوانية ، وهكذا ندخل في الدائرة المغلقة .

اللاذقية ـ آخر أيلول ١٩٩٤

أحمد حيدر

المطالة والممكن السحري

١ ـ إن الممكن السحري الذي يتجلى من خلال النظرة السحرية يؤلف جذر الشخصية الانسانية . وهو يقوم على اعتقاد الطفل بأن كل شيء ممكن ، فليس هناك مستحيل بالنسبة لإرادته لأنه لم يصل بعد الى التمييز بين الذات والموضوع ، فهو ما يزال في مرحلة اللا تمايز السديمية السابقة على ازدواج الشعور بالذات والموضوع ، أي السابقة على الشعور بموضوعية الموضوع واستقلاله عن الأنا . فالموضوع عند الطفل ما يزال امتداد الشعور الذاتي ، ولذلك فهو يرجع قوانين العالم إلى المشاعر الذاتية ، ويعتقد بواقعية أفكاره وقوتها المطلقة ، وليس عنده شعور بضرورة خارجة عن إرادته . وحسب (جان بياجيه) :

« ...، الكون كله يشارك الأنا ويخضع للأنا . إن ههنا مشاركة وسحرا . ورغبات الأنا واوامره تدرك عل أنها مطلقة ، لأن وجهة النظر الخاصة ينظر إليها على انها وحدها الممكنة ... وكما أن الطفل يصنع حقيقته كذلك يصنع واقعه : فليس لديه شعور بمقاومة الأشياء كما أنه ليس لديه شعور بصعوبة البراهين . إنه يؤكد دون برهان ويأمر دون حدود . »(١)

٢ ـ ومبدأ الممكن السحري يقوم على (العملية الأولية) التي تسبق (العملية الثانوية) ومبدأ الواقع ، فهي سابقة على الشعور بالضرورات السببية وقواعد الزمان والمكان الخ .. ولذلك فهي تشبع الرغبة بالهلوسة أو الإستيهام ، أي باستحضار صور الموضوعات المرتبطة بذكرى الإشباع مثل صورة الثدي . وهذا ما يفعله الراشد الذي ينكر

الواقع ويتخيل ان الرغبة منجزة فعلا (عندما يحيا لحظة الحلم مثلا) . إن العملية الأولية ، التي تؤلف أسلوب اللا شعور ولغته ، من طبيعة هوامية أو خيالية وهذا ما يجعل مبدأ الممكن السحري ساري المفعول بصورة مطلقة ، فهو ينتج الهوامات والأخيلة المطاوعة للرغبة بحرية تامة لا تعرف قيود الواقع :

.. « ففي حالة العمليات الأولية تسيل الطاقة النفسية بحرية تامة ، متنقلة بدون عقبات من تصور الى آخر . »(٢)

٣ ــ إن العملية الأولية خاضعة لمبدأ اللذة ، وهو من طبيعة انفعالية، فاللذة والألم هما الإنفعالان الأوليان في النفس : الألم يعبر عن التوتر الناتج عن تراكم الإثارة والاحتقان بها واللذة تعبر عن انعدام هذا التوتر وهذه الإثارة .

ولذلك نجد مبدأ اللذة يعمل بأسلوب الإستجابة المباشرة ، شأنه في ذلك شأن الإنفعال ، لإلغاء كل توتر ينذر به الألم وللعودة الى الدرجة صفر من التوترات أي الي حالة السكون المطلق ومبدا (النرفانا) .

فمبدأ اللذة يبدو كضرورة عمل مفروضة على الجهاز النفسي ، وهو يعمل مثل مبدأ تنظيم ذاتي لتحرير الجهاز النفسي من الإثارة ويحافظ عليه في حالة من انعدام التوتر ، اي حالة مبدأ النرفنا الذي يؤلف الغاية والهدف لمبدأ اللذة . ولكن مبدأ النرفانا حد مطلق او مثالي لن يتحقق في الواقع أبدا ، إذ لا يمكن إلغاء التوتر على نحو مطلق إلاّ بصورة سحرية أو خيالية ولذلك فإن مبدأ النرفانا يعكس صورة مثالية ، هوامية أو خيالية كامنة في اللا شعور تبحث عن التحقق من خلال مسالك الحياة ، فهي الرغبة المستحيلة التي تعبر عن نقصان لا يعرف الإمتلاء ، عن توتر لا يبلغ الانطفاء الكامل ابدا .

مبدأ اللذة من طبيعة الانفعال كما ذكرنا ، والإنفعال يعمل بأسلوب الممكن السحري كما يرى (سارتر) بحق :

« ونستطيع الآن أن نتصور ما هو الإنفعال . إنه تغيير للعالم . وعندما يصعب السير في الطرق المرسومة ، أو عندما لا نرى الطريق ، يستحيل علينا المكوث في عالم بهذا الإلحاح وهذه الصعوبة : فكل الطرق مسدودة ومع ذلك يتعين العمل . وإذ ذاك نحاول تغيير العالم ، اي نحاول أن نحياه كما لو لم تكن العلاقات بين الأشياء وإمكانياتها خاضعة لعمليات حتمية بل خاضعة للسحر . »(٣)

إذن ، فإن مبدأ اللذة ، مثل الانفعال ، يعمل بأسلوب الممكن السحري ذاته ، من أجل ما يسمى بلغة التحليل النفسي : إنجاز الرغبة « وهو تكوين نفسي تصور فيه الرغبة خياليا وكأنها قد تحققت . »(٤)

إن إنجاز الرغبة بصورة هوامية يلغي الفارق بين ظهور الرغبة وإشباعها ويحقق مبدأ النرڤانا ، اي الدرجة صفر من التوترات وتلكم هي العطالة .

* * *

المكن السحري والطاقة الجنسية

إن المكن السحري يمثل اسلوباً ثابتاً ومستقراً في الشخصية الإنسانية، فهو تعبير عن الطاقة النفسية الحرة التي تقابل الطاقة المربوطة الأولى طاقة طليقة غير موظفة على العكس من الثانية ولذلك فهي تعمل بأسلوب العملية الأولية أي الأسلوب الهوامي وتنشد الإشباع الكامل حسب مبدأ النرفانا أو مبدأ الدرجة صفر من التوترات وهذا كله متناقض مع مبدأ الواقع .

إن المكن السحري يمثل الطرف الأول من سلسلة الثنائيات الفرويدية :

الطاقة الحرة : الطاقة المربوطة ــ العملية الأولية ــ العملية الثانوية ــ مبدأ اللذة .

مبدأ الواقع : مبدأ القصور (النرفانا) ــ مبدأ الثبات ــ الأسلوب الهوامي ــ الأسلوب الواقعي .. وهذا الطرف هو نفسه الذي يتجلى في الجنسية الطفلية ، فهذه الجنسية تمثل إذن طاقة المكن السحري ذاته .

فطاقة هذه الجنسية هي طاقة حرة أي انهما تتضمن المكن . وهي تتكون على هامش الدوافع الحيوية ، فهي تقتطع منها وتستقل عنها لتصبح طاقة فائضة قابلة لمختلف التوظيفات .

إن الجنسية الطفلية تقوم أولا بالإستناد على نزوات حفظ الذات وتحقق إشباعها من خلال نشاط هذه النزوات ومن خلال موضوعها

نفسه . فالرضاعة مثلاً تحقق إشباعاً مزدوجاً : إشباع الجوع من جهة ، واللذة الجنسية الناشئة عن مص الثدي من جهة أخرى .

إن مرحلة الإستناد تبدو بمثابة تمهيد للمرحلة التي تليها ، مرحلة الفلمة (أو الشبقية) الذاتية حيث تستقل الجنسية عن المواضيع الخارجية وتحصل على اللذة من نشاطها الذاتي . فعملية مص الشفاه تحقق اللذة دونما حاجة لحضور الثدي فهي ليست بديلا عنه ، ولكنها تمثل أسلوباً أصيلاً في مرحلته لايرتد إلى سواه .

إن الطاقة الجنسية الفائضة التي كانت تقوم في مرحلة الإستناد على هامش الوظائف الحيوية وتتغذى منها بصورة طفيلية ، قد أصبحت مستقلة عن هذه الوظائف ، فهي تحقق اللذة من خلال نشاطها الذاتي ، إن عملية مص الشفاه مكتفية بذاتها ومطلوبة لذاتها ولا تحتاج إلى الموضوع الواقعي (أي الثدي) لأن موضوعها أصبح هوامياً أو خيالياً ، وبالهوام تحقق الجنسية الطفلية طبيعتها الأصلية : طاقة حرة قابلة لشتى الصيغ . وتتطور مرحلة الفلمة الذاتية عبر مراحل خاصة بها : (الفمية ، الشرجية ، القضيبية) . أما المرحلة التناسلية فتبدأ مع البلوغ وتتميز عن مرحلة الفلمة الذاتية بأنها ذات موضوع في العالم الخارجي .

إن الجنسية الطفلية هي طاقة مرنة قابلة لشتى التحولات ، فهي طاقة فوضوية غير محددة ، تفتقر الى الثبات الذي تتصف به الغرائز الأخرى (غريزة الجوع مثلاً) ، فالجنسية الطفلية غير معينة من حيث المصدر والموضوع والهدف : إنها متعددة المصادر ، مفتتة بين المناطق الشبقية ، ومتنوعة في مواضيعها الهوامية وفي أهدافها فهي تبلغ إشباعها بأساليب مختلفة .

إنها غير خاضعة لبرنامج غريزي مسبق التكوين على العكس من غرائز حفظ الذات (الجوع مثلا) فهي طاقة طليقة أي إثارة يمكن ان تمضي في اي اتجاه ..

إن الإنحرافات الجنسية التي ليست سوى تثبيت على الجنسية الطفلية أو نكوص إليها - هي الدليل على مروحة التنوع الواسعة التي تنبسط عليها هذه الجنسية في مواضيعها وأهدافها أو أساليب إشباعها .

إنها مجموعة من النزوات الجزئية التي لا ينظمها ناظم سوى أنها خاضعة كلها لمبدأ اللذة اي مبدأ التفريغ الكامل للإثارة للوصول إلى الدرجة صفر من التوتر ، وذلكم هو مبدأ النرفانا أي التعبير الكمي عن مبدأ اللذة وهو — في رأي — أساس نزعة العطالة في النفس .

هذه الجنسية ذات طبيعة هوامية ، فهي تبلغ إشباعها بإنشاء مشاهد هوامية أو خيالية تؤلف مواضيع الإشباع وأساليبه . فالجنس لا ينفصل عن الهوام في جميع مراحله . إن (تيودور رايك) الذي يرفض نظرية الليبيرو الفرويدية ويرجع الدافع الجنسي الى النظام العضوي ، يلح على الطابع الهوامي لهذا الدافع الذي يراه مزيجا من الخيالي والواقعي وهو يرى اي الهوام يأتي الى الجنس من دوافع الأنا . ولكن السؤال هو : لماذا كان الجنس بالذات هو الدافع المفضل لإسقاط هوامات الأنا ؟

والهوام ليس مقصورا على الجنسية الطفلية أو الجنسية الذاتية، السابقة على اختيار الموضوع الخارجي ، فالمرحلة التناسلية مشحونة أيضا بالهوام الذي لا يعني عنه حضور الموضوع ، فاللقاء الجنسي لا يتحقق إلاّ ضمن مناخ هوامي ، والتوافق الجنسي تابع لهذا التوافق الهوامي .

إن هذا الطابع الهوامي الذي يميز الدافع الجنسي يعبر عن مرونة هذا الدافع وعن طاقته الحرة التي تبدو مثل طاقة فائضة مقتطعة من طاقة الدوافع الأخرى ، فهي أشبه بالقيمة الفائضة التي ينتجها التراكم في الحياة الاقتصادية ، تلك القيمة التي تؤلف طاقة التنمية .

إن إنشاء الهوامات المشبعة في الحياة الجنسية هي الشكل الأقدم لعمليات الإنشاء الخيالي الأكثر نضجاً أي عمليات إنتاج الثقافة ، فالجنس هو طاقة الحضارة عندما يغير أهدافه ، أي عندما يقوم بتصعيدها كما سنرى .

لقد تحرر النوع البشري من الدورية الجنسية الموجودة على المستوى الحيواني ، فليست هناك مواسم نوعية للنشاط الجنسي عند البشر كما عند الحيوان ، فالجنس الإنساني متحرر من كل ايقاع بيولوجي :

(إن فيزيولوجية الجنس ، كما هي معروفة الآن ، تظهر .. أنه ليس عند الانسان أي إيقاع فيزيولوجي محدد ... إن للاثارة الجنسية دائماً منطلقاً نفسياً — واعياً أو غير واع ... — مارك أوريزون) .

(يستطيع الخيال وحده أن يثير رغبات جديدة ، حتى بعد علاقات جنسية موفقة)(٥) (فالجنس الانساني جنس نفسي) (٦) .

وهكذا نجد أن الجنس الانساني ليس حاجة بيولوجية خالصة ، ولكنه مشحون بهوام الرغبة السحرية التي لا تبلغ إشباعها أبداً لأنها نزوع الى المطلق .

إن الجنسية الطفلية هي الطاقة القلقة التي تشيع في النفس مناخاً قلقاً مثل بضاعة غير مربوطة تتدحرج في ناقلة وتخل بتوازنها كما يقال ، إنها شحنات انفعالية أو عاطفية تنزع نحو مواضيع الاشباع ، فهي الرغبة التي لا تحتمل الإرجاء ولا تستطيع الانتظار ، فهي مستعجلة دوماً إلى الإرتباط بالموضوع الهوامي أو التصور الذي يشبع الرغبة . وهكذا تكوّن هذه الرغبة مركباً ثابتاً مع موضوعها فلا نعثر عليها إلا مرتبطة به ، والرغبة المنفصلة عن الموضوع أو الرغبة الخالصة هي مفهوم مجرد غير موجود في الواقع النفسي .

فالطاقة الحرة لا تعني الحرية المفتوحة؛ أي لا تعني الممكن الخالص أو الطليق الذي لم يتحقق بعد والذي نتصوره على مستوى الوعي ، فالممكن السحري موظف دوماً في موضوع وحريته في السيولة وقابلية الارتباط الدائمة .

إن الممكن السحري الذي تؤسسه الطاقة الجنسية هو الميل نحو الامتلاء بموضوع مشبع يحقق الدرجة صفر من التوترات أو مبدأ الترفانا . والطاقة الجنسية تنزع نحو الامتلاء بالموضوع الذي لا بد أن يكون هوامياً في مرحلة الطفولة ، فالهوام هو من طبيعة الدافع الجنسي .

إن مرحلة التنظيم التناسلي هي تحديد الجنسية بالموضوع الخارجي وهذا يعني التحول عن الموضوع الهوامي . ولكن الهوام الطفولي يظل حاضراً وتبدو الرغبة الجنسية وكأنها مخروط مشحون بالهوام ، يلامس الموضوع الواقعي بذروته ملامسة تظل الخلفية الهوامية حاضرة خلالها ، تحدد طبيعة العلاقة بالموضوع ومصير هذه العلاقة .

هكذا تتحول الشبقية الذاتية من الهوام الذي لا حد لتنوعه ، الى الموضوع الواقعي الذي يبدو فقيراً جداً بالنسبة الى خصوبة الهوام ومواءمته للرغبة .

ولهذا تظل مرحلة التنظيم التناسلي أقل إشباعاً ، أو انها لا تحقق الإشباع الكامل أبداً ، فالرغبة السحرية لا يرضيها الواقع .

إن الطبيعة الهوامية أو السحرية للدافع الجنسي هي التي تحول بينه وبين الاشباع الكامل من خلال الموضوع الواقعي ، فهو الرغبة التي لا دواء لها كما يقال . وعن هذه الحقيقة يعبر (كارل كراوس) تعبيراً تهكمياً بهذه العبارة : (ما الجماع إلا بديلا غير كاف عن الاستنماء)(٧) .

إن في الجنس دوماً فائضاً لا يمكن أن يستهلكه الواقع هو الهوام، الذي توظفه المطالة أو يتجه نحو التصعيد . فالجنس هو البعد الهوامي

أو الخيالي للأنـا ، فالموضوع هوامي ، والهدف ، أي تحقق مبدأ اللذة وبلوغ الدرجة صفر من التوتر هوامي أيضاً ، وهذا الهدف هو نابض العطالة . فجذر العطالة هو الهوام الذي يصنعه الدافع الجنسي يحقق بـه هدفه السحري ، المستحيل على مستوى الواقع .

والعطالة هي الرغبة السحرية في السكون المطلق بحثاً عن الدرجة صفر من التوتر ، والذلك فهي تؤسس الميل الجذري الى إخماد الآخر على نحو ما ، وتلكم هي العدوانية ، فالعدوانية امتداد العطالة ، أي الحـد الأخير في السلسلة التي شرحناها :

الجنس ـــ الممكن السحري (الهوام) ـــ العطالة (الميل الى السكون) ـــ العدوانية ـــ (الميل إلى إخماد الآخر) ـــ العدوانية هي امتداد الدافع لجنسي الإنساني المشبع بالهوام ، أما الغريزة الجنسية عند الحيوانات فهي خالية من الاستيهامات، ولذلك كان الحيوان محروماً من هذه العدوانية الإنسانية :

(إن ملاحظة الحيوانات لا تجيز إقامة الدليل على وجود أساس طبيعي للعدوانية ... إن الانسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يمارس عدوانية حقيقية) (٨) .

فالعدوانية لا تنبع ، إذن ، من الطبيعة البيولوجية المشتركة بين الحيوان والإنسان ، ولكنها تبدأ مع الإنسان ، أي مع الحياة الهوامية التي تؤسس الثقافة : (العدوانية ظاهرة ثقافية تتأصل جذورهـا في المستوى مـا قبل الثقافي ، الـذي هو منطقة التلاقي بـين الطبيعة والثقافـة) (٩) .

هذا المستوى ما قبل الثقافي ، أو منطقة التلاقي بين الطبيعـة والثقافـة هو المستوى اللا شعوري الهوامي الـذي تصنعه اندفاعـة الجنس) فالعدوانية (.. اندفاعة مرتبطة باندفاعة الليبيدو ... فإن الليبيدو « غريزة الغرائز » ... هو « مبدأ اللذة ») (١٠) .

العدوانية امتداد لاندفاعه الجنس أو الليبيدو وهـو الميل الى الدرجـة صفر من التوتر ، أي الى مبدأ اللـذة والنرفانا او العطالة والعدوانيـة .

هذه العلاقة الوثيقة بين الجنسية والعدوان أو العنف تتجلى خلال الحياة الاجتماعية . وذلك بدءاً من المجتمعات البدائية ، وهذا ما تشهد عليه الدراسات الأنثروبولوجية (١١) .

إن القاعدة أو المعيار يبدأ مبكراً جداً في النفس الإنسانية فهو الأنا الأعلى المعروف في التحليل النفسي ، الذي يوقف اندفاعات اللا وعي أو اللا شعور التتي تؤلف مصدراً داخلياً للخوف يقابل الخوف القادم من كائنات العالم الخارجي .

إن المعيار يحجب الخوف الداخلي ولذلك يتشبث به الإنسان ويقلق عليه كما يقلق على مسكنه الآمن ، وذلك ما يسميه علماء النفس قلق الأنا الأ على (١٢) .

هذا القلق على المعيار أو القلق المعياري ينطوي على عنصر مـن الشعور بالذنب أو الإثمية ، فالإنسان يقلق على معاييره ويعاني الشعور بالذنب تجاهها وأشد ما يخشاه هو أن يفقدها .

هذا القلق المعياري هو نقيض القلق على الأمن أو البقاء كالقلق في مواجهة الخطر والموت ، فالمعياري خاص بالإنسان ، والقلق على الأمن مشترك بين الحيوان والإنسان . وكل منهما ينفي الآخر ، فعندما يبرز القلق المعياري يحجب الخوف من الموت ، فحالات القلق أثنـاء الغارات الجوية على لندن (لم تكـن تعزى الى الخوف من المـوت أو الأذى . . ، فما كان يخشاه المعرضون لتلك الغارات ... هو أن يفقد المرء مقاييسه الخاصة به) (١٣) . فالقلق المعيـاري له الغلبة عنـد الإنسان إلا في حالات الانهيار حيث يتخلى المرء عن معاييره ، وإننـا نستطيع أن نضيف الى تعاريف الإنسان الكثيرة أنه حيوان معياري .

إن العدوانية هي الاندفاعة الهوامية المرتبطة بالجنس ، وجذر هذه الاندفاعة كامن في اللاشعور ، فاللاشعور أو اللاوعي هو مصدر العدوانية أو الشر ، وقد استمرت الانسانية في الحياة بأن أقامت السدود في وجه هذا الشر ، وهذه السدود ليست سوى بناء الثقافة الذي يصد هـذه الاندفاعات .

إن المعيار الأخلاقي الذي يقيم الفروق والرتب ويضمن النظـام قد بدأ مع بداية التاريخ الانساني ، ويمكن القول إن التاريخ الانساني قد بدأ به ، فإنسانية الإنسان بدأت مع بناء الثقافة .

إن الإنسان كان بحاجة منذ البدء لإقامة سد في وجه اللاوعي : مصدر الشر أو العطالة : (إن تكديس الحجارة الأولى عبر مستنقـع اللاوعي ، الذي لاقرار له كان ، مؤكداً ، مأثرة أكبر من البناء اللاحق لجسور من الحجارة وحتى للمفاعلات النووية)(١٤) .

كان لابد من تنظيم عالم الانسان الداخلي قبـل تنظيـم البيئة الخارجية ، لأن اندفاعات الداخل أو اللاوعي كفيلـة بتدمير صـروح الحضارة ، وقد تجلت هذه الاندفاعات في انفجارات العنف من خلال الحروب العالمية والأهلية :

(لم تكن مهمة الإنسان الأولى صنع أدوات للتحكم بالبيئة وحسب، بل صنع أدوات أقوى وأشد مضاء أيضاً للسيطرة على ذاته وخصوصاً على لا وعيه . وقد كان اختراع هذه الأدوات وتهذيبها ، من طقوس ورموز ، وكلمات وصور وانماط ثابتة من السلوك ، الإهتمام الأساسي للإنسان البدائي وكان ضرورياً لبقائه أكثر من صنع الأدوات كما كان أساسيا أكثر لتطوره اللاحق(١٥) كان الهدف بالدرجة الأولـى حظـر اللاوعي ومنعه من التعبير عن نفسه ، قبل أن يتسنى للإنسان فهمه ، ولذلك كان ترسيخ (التابو) أو المحرم وذلك بترسيخ الطقس والعادات السلوكية للجماعة هو أول صور الأخلاق :

(وضد استبداد لاوعيه الذي لايحكمه قانون ، كان الإنسان بحاجة إلى قوة معارضة شرعية ومستبدة مثله . وكان التابو (التحريم) وحده يوفر هذا التوازن الضروري : فالتابو كان أقدم إلزام قاطع عند الإنسان وكان مع الطقس ، الذي كان مرتبطاً به ارتباطاً وثيقاً ، أشد الطرق فاعلية لتأمين ممارسة السيطرة على النفس .

ومثل هذا النظام الأخلاقي الذي أنشىء كعادة قبل أن يتسنى تبريره كضرورة عقلانية إنسانية كان أساسيا في التطور الإنسان)(١٦) .

إن النظـام الثقافي بصورته البسيطة ، اي نظـام الطقس يكبت العدوانية في اللاشعور ، ولكن هذه العدوانية تظل كامنة ، فما أن يتزعزع نظام الطقس هذا حتى تنطلق انفجارات العنف التي تزيل الحدود وتطمس الفروق وتدمر البنية أو لنظام الاجتماعي . ويتجلى اختلال نظام الطقس هذا في (الأزمة القربانية) حسب (رينه جيرار) .

إن الأزمة تلقي بالناس في المجابهة والصراع وكأنهم خاضعون لحتمية غريبة ، فهم لايتصرفون كبشر أو كأشخاص يختارون أفعالهم ويقررون مصائرهم ، ولكنهم يصبحون مثل الأشياء التي تحركها القوانين الطبيعية. إن ضياع المعيار يؤدي إلى ضياع الهوية وإلى سقوط الشخص في الشيئية المطلقة :

(فالأزمة ترمي بالناس في مجابهة مستمرة تحرمهم من كل طابع مميز بل من كل « هوية » ويغدو الكلام نفسه عرضة للتهديد . « كـل شيء يتلاقى في مستنقع العداء » . بل لم يعد بالأمر المستطاع الكلام على الخصوم بكل معنى الكلمة . فهي فقط « أشياء » لاتكاد تحمل أسماء ، وتتصادم بعناد أهوج ، مثل حوائج أفلتت من اربطتها فوق ظهر مركب تضربه العاصفة)(١٧) .

وإليكم هذا المثال : جماعة من الهنود المعاصرين في البرازيل ، عمل الرجل الأبيض على الإخماد الكلي لثقافتهم ، فلم يبق في ذاكرتهم من ديانتهم واساطيرهم القديمة سوى نتف مبعثرة ، فهم يعيشون في فقر ثقافي مدقع ، فجر العنف الداخلي بينهم والقاهم فيما يدعى (الإنتقام المسلسل) وهو عملية داخلية تنحو منحى الدمار الذاتي أو (الإنتحار الجماعي)(١٨) .

كيف يمكن احتواء العنف والسيطرة عليه ؟ ذلكم هو السؤال المؤسس للدين البدائي وللثقافة الإنسانية كلها ، فالعطالة او مشكلة الشر هي المشكلة — النواة التي تعانيها الإنسانية على انحاء شتى ، فهي محرك التاريخ الحضاري والسياسي .

* * *

عالم الممكن السحري

الممكن السحري أو النظرة السحرية هو لغة اللا شعور السائدة في الطفولة حيث يبدأ الانسان ببناء ذاته وعالمه ، وأول مظاهره هي عملية الهلوسة أو الاستيهام التي يستعيد بها الرضيع صور الاشباع كما رأينا . اما مظهره الواعي فهو الخيال ويتجلى في الاحلام التي رافقت الانسان منذ بدايته ويسرت له رأب صدوع الواقع وفجواته ، وبذلك حررته من توتراته :

(يجب الاستنتاج أن الانسان كان منذ البدء حيوانا حالما . وربما كان غنى أحلامه هو الذي أتاح له أن يتخلص من تضييقات الحياة الحيوانية المحضة .)(١٩)

ويرى فرويد أن الأحلام هي التي تيسر دراسة اللا شعور ، فهي ، كما يقول ، الطريق الملكي الى اللا شعور ، والحق ان أسلوب الحلم يلخص خصائص اللا شعور ، وبالتالي يلخص أسلوب الممكن السحري ولا معقوليته :

(وفي عالم الأحلام يذوب المكان والزمان : فالقريب والبعيد ، الماضي والمستقبل ، الطبيعي والشاذ ، الممكن والمستحيل تذوب في كتلة مشوشة بشكل موئس ، والمستثنى هو النظام والضبط .)(٢٠)

الممكن السحري هو الخيال الذي يحياه الانسان على أنه الواقع . وهذا ما يتجلى في اللعب الطفولي ، الذي يقوم على الحدود بين الخيال

والواقع فهو عملية واعية ، تلجأ الى الخيال للتحرر من ضيق الواقع وصلابته ، فهي إعادة إنتاج للواقع او إبداع له :

(.. وقد بين « جانيه » على خيروجه أن الطفل غير غافل ، أو مخدوع بالصورة التي يستخدمها ، فإذا ما جعل من قصاصات الورق مأدبة طعام .. فإنه يعرف تمام المعرفة ــ وهو يدعوها مآكل ــ انها لم تزل قصاصات ورق ، ويتسلى بخياله الطليق بإزاء الأشياء ، ..)(٢١)

إن مبدأ اللذة الذي يعبر عن الرغبة في انعدام التوتر هو أساس العملية الأولية والممكن السحري ، لأن هذا المبدأ من طبيعة انفعالية والانفعال سلوك سحري . وهكذا نصل مع سارتر الى (أن الانفعال سلوك متخيل ...) والانفعال هو جذر الشخصية الانسانية ، ولذلك كانت النظرة السحرية جذرية عند الانسان . ونخلص من ذلك ، مع سارتر أيضا ، الى (أن الخيال أحد أبنية الشعور الجوهرية وانه شرط أساسي لوجوده .) (٢٢)

إن اللعب والأحلام ــ احلام اليقظة ــ تعبر عن الممكن السحري في صورته الواعية التي تتجلى بعد الشعور بالواقع ، حيث تلوذ الأنا بهذا الممكن للتحرر من قسوة الواقع وهذه الصورة الواعية تتجلى ــ كما سنرى ــ في الفن الذي يعيد إنتاج الواقع بصورة ملائمة للأنا . ولكن الممكن السحري سابق على الشعور بالواقع ، والنظرة السحرية هي النظرة البدئية التي يصنع بها الطفل عالمه المناسب ، عالم هادىء خال من التوترات يؤلف استعادة سحرية للوجود الرحمي .

هذا العالم المناسب هو النرجسية . وهي بنية متماسكة شبه عضوية ، قوامها الطفل وأبواه ، فهي بنية شخصانية تبدو متمحورة حول الطفل ، ولكن الطفل ذائب فيها لا يميز بين ذاته والأبوين . إن عناصر هذه البنية او أشخاصها ، وكذلك نمط علاقاتها مصنوع بمادة الممكن السحري السابق على الشعور الواقع . فالنرجسية على هذا النحو (تنطوي على جهل بالواقع)(٢٣) .

إن أول صورة للأنا عند الطفل مبنية بمادة الهوام . فهو يرى ذاته في صورة خيالية تنتمي الى الخداع والوهم كما يرى (لاكان) ، صورة توحي له بالقوة والجبروت ، يتجاوز بها الفارق بين الوجود الرحمي الهادىء والوجود الجديد في عالم يغمره بفيض الاثارات التي تضيق بها عضويته الفضة . فلا بد من غلاف الوهم المطمئن ليقيه من هذه التوترات الجديدة ويحف لـه التماسك النفسي . إن الطفل الانسـاني هو الكائن المولود قبل الأوان كما يرى (لاكان) فلا بد من غلاف هوامي أو وهمي يحقق له الرغبة السحرية في انتفاء التوتر أو الدرجة صفر منه . وهذه الدرجة هي صورة هواميـة وليست حالة واقعيـة ، صـورة تكونت بالهلوسة التي تعيد صنع الحالة الواقعية مرفوعة الى الدرجة المثالية . والنظرة السحرية التي ينظرها الطفل الى ذاته والعالم هي لرأب الصدع أو محو الفارق بين الحالة الواقعية والصورة الهوامية المثالية ، صورة الدرجة صفر من التوتر . هذه صورة سلبية تكملها صورة إيجابية هي إضفاء المثالية أو القوة المطلقة على نفسه وأبويه :

(.. « إضفاء المثاليـة على الذات » يثير في العـادة استيهامات سحرية من القدرة الكليـة ، ويثير اعتقادا بأن الاحبـاطات والمرض ، وصروف الزمن ، ليس بوسعها ان تنال منه .)(٢٤)

والطفل لا يسقط السحر على نفسه وحسب ، بل يسقطه عـلى الأبوين أيضا ويكوّن معهما ثلاثيا نرجسيا : (إسقاط القوة الكلية على الأبوين والحفاظ على حالة الانصهار بهما .)(٢٥)

والنظرة السحرية لا تصنع الأشخاص وحسب ولكنها تصنع نمط العلاقة الذي ينفي التوترات او القلق : (.. أن يحبه الأبوان معا حبا على النمط النرجسي ، المطلق . الانصهاري ــ وغير النزاعي .)(٢٦)

إن الأنا السحري الذي رأيناه عند (بياجيه) هو الأنا النرجسي في التحليل النفسي ، فالنرجسية لا تنفصل عن النظرة السحرية ، والممكن

السحري هو أسلوب الأنا النرجسي في النظر الى ذاته وعالمه اللذين لا ينفصلان . فالنرجسية ليست فردية على الاطلاق ولكنها بنية شخصانية ، نواتها الثلاثي النرجسي . وهذه هي بنية النرجسية الأصلية التي تسقط على بدائل من الأشخاص الآخرين طيلة حياة النرجسي الذي لا يستطيع أن يحيا إلاّ في عالم شخصاني يؤلف امتداد الأبوين وهو ، مثلهما ، ملحق به ، موجود من أجله . إن النرجسي هو إمتداد الطفل الذي يحتاج الى عالم من الأشخاص ، هم بدائل الأبوين ، دورهم أن يكونوا ، مثل الأبوين ، محل الاعتماد والمرجع ، فهم السند والحامي والنظارة الذين تحتوي نظرتهم الأنا النرجسي وتمنحه القوام والتماسك . والحق أن جميع البشر نرجسيون بدرجات مختلفة ، والعلاقة الشخصانية هي مناخ الحب : (والكائن البشري يحتاج الى الحب حاجته الى الهواء والغذاء . إنه في حاجة الى حنان وتوازن ليستمر هو نفسه متوازنا .)(٢٧)

إن العلاقة الشخصانية دفاع ضد القلق ولذلك كانت ذات صفة سحرية أو عجائبية تتجلى في صورتها المتطرفة : الصداقة والحب . ولذلك كان الشخص الانساني كائنا عجائبيا لا ينفصل عن النظرة السحرية .

النظرة السحرية تعيد صنع الشخص ولكن معجزتها الكبرى أنها تحول الأشياء إلى أشخاص فالطفل والبدائي كلاهما يسقطان الشخصانية على الأشياء وتلكم هي الاحيائية Animisme التي تشخص العالم . يقول فرويد :

(نحو نتوقع في أيامنا هذه ، لدى الطفل الذي يصعب علينا إدراك نموه ، أن نجد موقفا إزاء العالم الخارجي يماثل تماما موقف الشعوب البدائية .)(٢٨)

إن الاحيائية هي إسقاط النرجسية ، هي توسيع إطار النرجسية حتى يشمل العالم وفرويد يتحدث عن : (القوة الكلية لأفكار البدائيين، اي الاحيائية ، التي تقابل النرجسية .)(٢٩)

وتتكلم (ساره كوفمان) التي تنتمي الى التحليل النفسي عن :

(نرجسية البدائيين الاحيائيين الشبيهة بالسحر .)(٣٠)

الاحيائية هي تحويل الأشياء الى (كائنات حية ذوات مقاصد) كما يقول (بياجيه) ، وهي مرحلة سحرية سابقة على الضرورة والحتمية في الذهن البشري . (والقول بأن كل شيء حي يفيد الطفل في تفسير طاعة الأشياء ويجعله يعتقد بقدرة الانســـان المطلقة على الأشـياء كما يقول (بياجيه) .)(٣١)

إن النظرة السحريــة تبني ، من خلال الإحيائيـــة ، عالم الحــوار الإنسـاني الذي يبدد الوحشة والخوف وبعبارة أوجز : يبدد القلــق . إن الطفل يحاور الكائنات من خلال هواماته الذاتية ، والكثير من الأطفال يعتقدون بأن القمر يتبعهم أو أنهم يرغمونه على الســير وراءهم ، كما يلاحظ (بياجيه) في كتابه : علم نفس الولد .

والبدائي يحاور هذه الكائنات المشخصة من خلال الطقوس ، إذ أن كل نشاط عملي عند البدائي مقترن بطقس معين موجه نحو إله ما ، فهو لا يعرف الأشياء إلا بصفة (الأنت) أي بصفة الشخص :

(ليس للانسان البدائي إلا أسلوب واحد للتفكير ، وأسلوب واحد للتعبير ، وأسلوب واحد للكلام ـــ الأسلوب الشخصي)(٣٢) .

ويمكن القول : إن الطفل والبدائي لا يعرفان الأنا المتمايز ، فهــذا الأنا ذائب في العالــم الشـــخصاني الآمــن : النرجســـية وانعكاسها : الإحيائيـــة .

ولكن هذا العالم الآمن يظل ، مع ذلك ، محاصراً بالخوف والقلق ، فهذا الرحم الآمن الذي بناه الممكن السحري لا يمكن أن يشمل العالم ويستولي عليه إذ لا بد من المفاجآت والعثرات والكائنات الغريبة التي لا تطيع الطفل ولا يمكن السيطرة عليها .. إن السحر لا يستطيع أن يحذف الواقع وما فيه من إحباط وحرمان ، ولذلك فلا بد من التوترات والقلق الذي يظل حاضراً ، محدقاً بعالم الطفل الذي يشبه جزيرة آمنة وسط اوقيانوس من التهديد الدائم بالخطر .

إن التضخم النرجسي ، تعظيم الذات وتبجيلها باضفاء المثالبة عليها ، ليس سوى وقاية من هذا الخوف الذي يدفعه الأنا النرجسي الى مناط الظل من نفسه متظاهراً بانتصاره عليه ، ولكن الخوف يظل حاضراً في هذا التضخم ذاته .

إن الدرجة صفر من التوترات أو حالة الترفانا تمثل مرحلة الطفولة الأولى أو النرجسية الأولية اي مرحلة الجهل بالواقع ، وعندما يفرض الواقع نفسه تصبح هذه الحالة فردوساً مفقوداً نحن إليه . فالطفل خرج من الحالة السحرية الى الحالة الواقعية حيث يبدأ بمعاناة الشوق والحنين الى تلك الحالة السحرية ، ذلك الشوق الذي يظل حاضراً مع الانسان طيلة حياته ، آملا أن يجد مرة أخرى ، في المستقبل، تلك الحالة السحرية التي يسقطها أمامه ، وقد يسقطها على الموت ذاته، (الموت العذب الذي يحررنا من التوترات ويعيدنا الى حالة الاتصال الكوني) .

هذا الشوق دليل على أن البنية الآمنة غير مستقرة ، تحجب رسابة من الخوف الكامن في أعماق النفس ، وهذه الرسابة تظل فاعلة ولا بد ان تسقط على العالم الغريب الذي لم يندمج في إطار عالمنا الآمن .

إن عالم الطفل يزدوج دوماً لأن السحر لايمكن ان يستغرق الواقع، فهناك أولا العالم الآمن ، عالم النرجسية والإحيائية المبني بمادة السحر،

وهناك العالم الغريب ، عالم العماء والفوضى الذي لا يراه الطفل إلا من خلال السحر أيضاً . فهو عالم بغيض، معاد، لا بد من ترويضه أو تدميره فهو محل إسقاط هذيانات التأويل (البرانويا) والعدوانية . وهكذا نجد أن النظرة السحرية هي التي تصنع العالمين : عالم الأمن وعالم الخوف . أو عالم الحب وعالم الكراهية .

وصورة العالمين التي تظل قابعة في اللاشعور ترافق الإنسان طيلة حياته ، لأنها صورة مشحونة بالانفعال والسحر . والإنسان يحيا دوماً في عالمين ، فهو الى جانب اندماجه في عالمه ، في حالة إصغاء دائم الى العالم الغريب الذي يتوقع منه الخطر ويسقط عدوانيته عليه .

هذه البنية الثنائية التي تؤلف عالم الانسان تتجلى في السياسة ، فهي أساس معادلة : الصديق ــ العدو . كما تتجلى في العطالة الفاعلة فهي أساس بنية التعصب والعدوانية ، التعصب للجماعة الخاصة والعداء الموجه نحو الآخر .

الممكن السحري هو اسلوب إشباع الرغبة بالوصول الى درجة صفر من التوتر ، اي هو أسلوب العطالة ذاتها .

فالممكن السحري ينشأ في عالم الرغبة المظلم او عالم العطالة ، ولكنه يتجاوز منشأه ويتحرر من حتمية إشباع الرغبة ليصبح لغة مستقلة ، مفتوحة للتعبير عن الانسان في سائر مجالاته . فالممكن السحري هو اسلوب في التفكير يحاذي الأسلوب المنطقي الذي تحكمه المبادىء العقلية (الهوية والسببية) .

فالنظرة السحرية هي اسلوب الطفل والبدائي في رؤية العالم وفي صياغة النظرة الى العالم بمادة الممكن السحري ذاتها .

إن الطفل يبدأ بتفسير ما للوجود يسميه (أدلر) النظرة الى الحياة . وعن هذا التفسير ينعكس أسلوبه في الحياة . إن النظرة الى الحياة هي

اسطورة الطفل التي يصنعها وفق لغة الطفولة اي لغة الممكن السحري ذاته ، فالطفل لا يفهم الحوادث بموضوعية لانها تسقط في تربة نفسه التي يسودها منطق الانفعال والسحر فهو يفهمها من خلال هذا المنطق .

ففي عالم الطفولة ليس المهم ما حدث ولكن المهم كيف فهم الطفل الحدث ، وكيف بنى عليه اسطورته السحرية التي سترافقه طيلة حياته.

والبدائي مثل الطفل يفكر وفق منطق الممكن السحري او النظرة السحرية التي تتجلى في صورة سحرية للوجود ، هي مرونته وعدم تعينه وقبوله لكل التحولات ، فهي صورة الامكانية المطلقة ، إمكانية (... توحيد كل الأشياء ، وإمكانية ان نبدل شيئاً بشيء آخر ، أو أن نحو شيئا الى آخر . وهذا يعني نفي مبد الشخصية والنوعية والاعتقاد بالتناسخات الأكثر غرابة : فالساحر العجائبي يمكنه أن يجعل من نفسه حيوانا أو ريحا او حجرا ..)(٣٣) .

إن اسلوب الممكن السحري اللا معقول ، الذي لا حد لغرابته ، الذي نسج أسطورة الطفل ، هو الذي ينسج عالم الأسطورة عند البدائي ، ففي الأسطورة نجد :

(حوادث مسرحية تستحيل في عالم تتحكم به قواعد الزمان والمكان . فالبطل يغادر البيت والوطن لكي ينقذ الوجود ، أو يهرب من اداء مهمته ويعيش في جوف سمكة ويموت ويبعث حياً ، ويحترق الطائر الأسطوري وينبعث من الرماد مرة أخرى ، على نحو أجمل مما كان عليه بكثير) (٣٤) .

ومن المادة نفسها التي يصنع منها نسيج أسطورة الطفل والبدائي ، مادة الممكن السحري ذاتها ، يصنع نسيج الفن كما سنرى . فالفن

هو اسطورة الإنســـان يصوغها بشتى الصور ، فكل عمــل فني هــو اسطورة صاحبه .

ولكن هذه الأساطير تصنع كلها من مادة الممكن السحري بعد أن طهره القلق أو الألم من انعطالة أو الرغبة في الدرجة صفر من التوتر وحوله الى الممكن التأملي الذي سنبحثه ، فالممكن التأملي هو الممكن السحري مصعداً ولذلك فهو منطلق الثقافة ومادتها .

* * *

الإقتصــاد العطــالي واقتصــاد الحيــاة

مبـــدأ النرفانا ومبـــدأ الثبــات

العطالة هي البحث عن الدرجة صفر من التوترات ، فهي مبدإ النرڤانا ذاته الذي لا يمكن تحقيقه إلاّ بصورة هوامية أو سحرية ، فهو ينتمي الى العملية الأولية ومبدأ اللذة .

العطالة إذن من طبيعة هوامية على نحو جذري ، إنهـا صورة هوامية أنجزت الرغبة من خلالها ، بصورة سحرية ، وهذه الصورة تؤلف نواة اللا شعور التي توجه مسالك الإنسان في الحياة .

وتبعاً لذلك ، فإن الاقتصاد العطـالي يرمي الى تجنب الإثارة والبقاء في حالة السكون المطلق ، ولذلك كانت علاقته مـع الموضوع الخارجي تقوم على أحد مواقف ثلاثة :

١ ــ تجنب الموضوع وإلغاء العلاقة معه .

٢ ــ امتصاص الموضوع والحاقه بالأنا .

٣ ــ توجيه العدوانية إليه والعمل على تدميره .

إن قانون الكل أو لا شيء السائد في الطفولة ، قانون التملك المطلق أو الإلغاء المطلق هو الذي يفسر هذه الحالات .

أما اقتصاد الحياة فيتعايش مع الموضوع الخارجي ويقيم علاقة معه ويحتمل الإثارات الآتية منه . في اقتصاد الحياة نعمل الذات على احتمال الإثارة الثابتة من أجل التوازن مع المحيط وبتعبير أدق من أجل ثبات هذا التوازن وذلك مايعبر عنه مبدأ الثبات الذي يتجاوز العملية الأولية ومبدأ اللذة إلى العملية الثانوية ومبدأ الواقع .

إن مبدأ الثبات أو مبدأ التوازن ، حسب (بياجيه) الذي بنى سيكولوجيته عليه ، يحكم علاقة العضوية الحية مع المحيط ويحفظ توازنها معه ، فالطبيعة تكاد تؤلف نظاماً من التوازن الشامل إذا أهملنا الحوادث الاستثنائية كتغيرات المناخ مثلا .

وهكذا نجد فارقاً بين مبدأ النرفانا ومبدأ الثبات يصل الى درجة التناقض . الأول ينتمي إلى مبدأ اللذة ولذلك فهو لا ينفصل عن الهوام والنظرة السحرية ونزعة الإطلاق ، والثاني ينتمي إلى مبدأ الواقع فهو يقنع بالنسبي ويتعامل مع الواقع دون تدخل الهوامات اللاشعورية . فالفرق بينهما نوعي أو كيفي وليس كمياً على الإطلاق ، لأن كلا منهما ينتمي الى نظام نفسي مختلف ولذلك لايمكن اعتبارهما من طبيعة واحدة:

« .. لا يبدو أنه بالإمكان التوحيد مابين النزعة إلى تخفيض الطاقة الداخلية لنظام معين إلى درجة الصفر ، وبين النزعة المميزة للمتعضيات الحية ، والتي ترمي إلى الحفاظ على ثبات توازنها مع المحيط ، ولو كان هذا التوازن ذا مستوى مرتفع .

إذ قد تترجم هذه النزعة الأخيرة ، في الواقع ، إما في بحث عن الإثارة أو في تصريفها ، تبعاً لمختلف الحالات »(٢٥) .

إن مبدأ الثبات يحكم مستويات الحياة العضوية كلها ، فالعضويات كافة تعيد تنظيم استجاباتها تبعاً لتغيرات المحيط وبذلك تصون كمية الإثارة في مستوى ثابت ولو كان مرتفعاً . فالعضويات الحية أشبه بأجهزة

سيبرنية أو أجهزة تنظيم ذاتي تضبط توازنها مع المحيط بالحفاظ على ثبات مستوى التوتر أو الإثارة (كالحفاظ على ثبات درجة الحرارة مثلا)، فمبدأ الثبات أساسي في اقتصاد الحياة .

وهذا التوازن مع المحيط يقتضي من الكائن الحي أن يتعلم عاعدات سلوكية . أو أساليب ثابتة من الاستجابات وهو مايسمى (بالقوالب النمطية الدينامية للنشاط العصبي الراقي) حسب (بافلوف) ، وعليه أن يحتمل تغيرات المحيط ويغير قوالبه النمطية أو استجاباته المعتادة تبعاً لهذه التغيرات وبذلك يتمكن من ضبط كمية الإثارة والحفاظ على ثباتها . إن هذه (القوالب النمطية) تصبح على المستوى الإنساني بنى أو مخططات معرفية تنتظم الإستجابات وفقاً لها ، وعلى الإنسان أن يحتمل تغيرات العالم ويفسرها ويغير مخططاته تبعاً لها :

« .. ويتعلم الطفل البنى الإدراكية التي تسمح له بالتعرف على الأشخاص والموضوعات والمواقع التي صادفها في الماضي ، إن مثل هذه البنى الإدراكية تدعى مخططات .

وما أن يترسخ المخطط حتى يصبح الطفل حساساً على نحو غير عادي تجاه الحوادث التي تنحرف عنه أو تتعارض معه . . . ، ولكنه عندما يملك طريقة لتفسير الحادثة ، أو يكون قادراً على السلوك إزاءها ، فإن احتمال اضطرابه سيكون أقل »(٣٦) .

هذه المخططات هي بنى نظرية – عمليــة محكمة التنظيم تحقــق ما تسميه مدرسة الجشطلت : الصيغة الحسنة التي تجعل الاستجابات أشد إحكاماً واقتصاداً وثباتاً في كميــة الإثارة . وهي تتميز بالمرونة وقابلية التغير والإنسان يواجه فوضى التغير وتزايد الإثارة بإعادة تنظيم المجال وبناء الصيغة من جديد وبذلك تعود كمية الإثارة إلى مستوى الثبات . إن إعادة تنظيم المجال تبدأ عند الحيوان كما في تجارب (كوهلر) على القردة .

هذه المخططات تجد امتدادها في العلم ، فالعلوم مخططات معرفية تختزل وقائع العالم في قوانين أو صور هيكلية Schéma وبمعرفة هذه القوانين يتحول العالم من الفوضى الى النظام ، وبذلك نحافظ على ثبات مستوى الإثارة .

إن مبدأ الثبات يحقق للكائن الحي ، من خلال أطر التنظيم هذه : (القوالب النمطية ، البنى الإدراكية ، العلم) . الإقتصاد في الطاقة ، حتى ليبدو مبدأ الثبات في خدمة مبدأ أعم منه هو مبدأ الاقتصاد في الطاقة الذي تسعى اليه الكائنات الحية .

إن مبدأ الاقتصاد الذي لا ينفصل عن مبدأ الثبات، هو مبدأ واقعي يحكم سلوك الكائنات الحية ولذلك فهو يتعايش مع الإثارات ويعمل على تخفيضها ضمن حدود الضرورة الواقعية ، بعيداً عن هوامات إلغائها او النزول بها الى الدرجة صفر حسب مبدأ النرفانا الذي يجهل الضرورة لأنه ينتمي الى عالم ما دون مبدأ الواقع .

إن الفرق ما بين مبدأ الاقتصاد في الطاقة وبين مبدأ النرفانا هو الفرق بين النسبي والمطلق ، بين اقتصاد الحياة والاقتصاد العطالي .

* * *

العطالة والإسقاط الرمزي

تعكس العطالة في النفس صـورة هوامية تنتفي معهـا التوترات بصورة مطلقة ، قد تكون هذه الصورة مشهداً أسرياً ينتمي الى الطفولة، يضع الأنـا في مركز الجذب والاهتمام ، وقد تكون مشهداً يضفي صفات العظمة والبطولة على الأنـا الخ .. ولكن وظيفة هذه المشاهد تظل هي نفسها : أن تكون الدرع الواقي للشخصية من التوترات ، أي أن تحقق مبدأ النرفانا أو العطالة .

هذه الصورة الهوامية المثالية التي تتجلى من خلال مشاهد مختلفة بحسب الأفراد تظل كامنة في اللاشعور ، تبحث عن التحقق من خـلال مسالك الحياة كما قلنا ، لأنها صورة مشحونة بطاقة الرغبـة ، ولذلك فهي تميل الى أن تسقط نفسـها في الخارج ، على الموضوعات ومسالك الحياة لأنها مكبوتة ، وكل مكبوت ينزع الى الإسقاط ، كما يرى يونغ ، بحيث تغدو موضوعات العالم الخارجي ومسالكنا خلاله بمثابة رموز دالة على الصورة الهوامية الداخلية .

إن كل مسالك الإنسان مشبعة بالرمزية ، فالانسان حيوان رامز، ليس بالمعنى العقلي الذي قصده (كاسيرر) والذي يتجلى في رمزية اللغة والمفاهيم المجردة والعلاقات المنطقية الخ .. فحسب ، ولكن الانسـان حيوان رامز في المجال الانفعالي أيضاً بالاضافة الى المجال العقلي الذي قصده (كاسيرر) . فكل انسان يحمل في أعماقه صورة أو تخيلا عـن حالة مثالية قديمة ، تتجلى من خلال مشاهد هوامية مختلفة ، صورة مطمئنة وآمنة ضد كل فجوات الحياة وآلامها وهشاشتها ، وهو يسقط هذه الصورة الآسرة والمستحيلة في العالم الخارجي كما قلنا .

ورمزية الرغبة هذه تقوم على أرضية الممكن السحري ، علـى الروابط والعلاقات السحرية ، فهي تربط بين أشياء لا رابطة بينها في الواقع ، كما يفعل السحر البدائي الذي يلتمس الظواهر من غير أسبابها وكما يفعل الحلم الذي ينشىء الروابط الغريبة واللامعقولة بين الأشخاص والأشياء والمشاهد . فهذه الرمزية هي وليدة الهوام والنظرة السحرية الطفولية على العكس من الرمزية المنطقية التي تقوم على الروابط المعقولة التي تصنع اللزوم والاتساق بين القضايا .

ان الصورة المثالية التي تنشدها الرغبة تختبىء أحياناً خلف الحاجات العضوية (الجوع والجنس) وتختبىء أحياناً خلف العرَض العصابي ، وتختبىء أحياناً خلف الأهواء :

« وعالم الأهواء هو حقاً الأرض المفضلة للعالم السحري الذي وصفه سارتر ..... فالهوى هو انبعاث بالغ للفكر الطفولي(٣٧) » ولذلك فالأهواء تعبر عن هذه الرمزية بصورة واضحة : أن تملك امرأة يعني تملك العالم كما يقول سارتر ، وتملك المال هو طريقة أخرى في تملك العالم بالنسبة لهوى البخيل، وسائق السيارة المعاصر يحيا هوام الفارس القديم الذي كان العالم مفتوحاً أمامه ، على العكس من الفرد الحديث الضائع في العالم الغريب .

ذلكم هو معنى التبلور عند (ستندال) : اسقاط بنية هوامية أو صورة مثالية على موضوع ما ، يشبع هذه الصورة بأسلوب رمزي .

ان الصنمية هي أن يقع اختيار الرغبة على موضوع جزئي مثل عضو ما من اعضاء الشخص الآخر كالانف أو القدم أو على قطعة من الثياب أو على الحذاء الخ . . ان ميكانيزم هذه الرمزية ينتمي الى أسلوب الممكن السحري ، فالموضوع الجزئي هو الرمز الذي أختارته الرغبة موضوعاً

لإشباعها ، فهو بمثابة نقطة الاستناد التي يرتكز عليها الهرم المقلوب ، هرم الرغبة الذي تبدأ قاعدته في اللاشعور ويتجه نحو الخارج لترتكز ذروته على موضوع مـــا .

ان الرمزية هي تقنية الرغبة ، وهذه التقنية تقوم على اساس النظرة السحرية ،

* * *

بين الرغبة والحاجة

يمكننا ان نترجم الفرق بين مبدأ النرڤانا ومبدأ الثبات الى الفرق بين الرغبة والحاجة .

الحاجة هي وليدة التغيرات الفسيولوجية من جوع وعطش وجنس فهي تنتمي الى الغرائز العضوية المشتركة بين الحيوان والإنسان وتسلك طريقا ثابتاً الى موضوعها القائم في العالم الخارجي . وهي تحتمل غياب الموضوع وتنتظر حضوره وتقبل بنسبيته أي الإشباع الواقعي وليس الخيالي الخ .. فهي إذن تحتمل التوتر وتسعى الى تخفيضه بالأساليب الواقعية فهي لا تطلب الإشباع المطلق ولكن التوازن العضوي بينها وبين موضوعها .

أما الرغبة فهي مشحونة بالهوام الذي ورثته من تجربة الإشباع الهلوسي أو الخيالي ، فهي مرتبطة بحالة إشباع مثلى تنتمي الى الماضي وتتجلى من خلال الصورة المثالية ، وهي في بحث دائم عن حالة الإشباع المطلق هذه في الحاضر ، شأن النفس في الفلسفات الأفلاطونية ، فهي في حنين دائم الى عالم المثل الذي هبطت منه .

فالرغبة شوق دائم الى استعادة حالة مثالية مفقودة ، وذلك من خلال المواضيع الحاضرة وهذا ما يجعلها تعاني خيبة الأمل دوما لأنها تبحث عن الموضوع الخيالي الذي يحقق الإشباع المطلق ، في الواقع النسبي ، في عالم الموضوعات المحدودة . وهذا الإشباع المطلق أو انعدام التوتر هو حالة النرڤانا التي تحقق الدرجة صفر من التوترات ، تلك

الحالة التي لا يعرفها الواقع ولا يمكن تحقيقها إلاّ بصورة هوامية أو سحرية . فالرغبة هي البحث عن المستحيل ، إنها العذاب الذي لا دواء له ، ومع ذلك فهي لا تكف عن البحث عن حالة الإشباع المثلى في المواضيع الجزئية ، فهذه الحالة الهوامية تظل مستولية علينا ونحن نطلبها من خلال إشباع الحاجات الجسدية .

إن الرغبة تستولي على الحاجة وتسخرها لنزعة الإطلاق وبذلك تدخل عليها الخلل والإضطراب . فالشراهية التي لا تعرف الشبع لا تعبر عن الجوع البيولوجي بل عن جوع الرغبة في المطلق ، تلك الرغبة الظامئة ابداً الى المستحيل ، ولذلك جعلت من حاجات الجسد المسكين مطلية لها فأصبح الإنسان بذلك أقل حكمة من الحيوان في طعامه وشرابه لان مبدا النرفانا خاص بالإنسان اما الحيوان فيصونه مبدأ الثبات او التوازن مع البيئة من الإنحرافات الغريزية التي يدخلها الهوام على النظام الطبيعي .

اما الدافع الجنسي فأكثر استعداداً بكثير من دافع الجوع ، للانحراف وذلك بسبب ان هذا الدافع مشحون بالهوام على المستوى الإنساني ، فالغريزة الجنسية عند الحيوان موظفة لحفظ النوع والأفراد ليسوا سوى وسائل لهذه الوظيفة التي يؤدونها في اسلوب وإيقاع ثابتين ، حددتهما الغريزة للنوع كله ، فالفرد هنا ليس سوى حامل النوع واداة تنفيذ البرنامج الغريزي .

اما الإنسان فقد جعل من الجنس حاملاً لهواماته وأخيلته التي تتجلى الصورة المثالية من خلالها ، والحاجة العضوية لا تنفصل عن هذه الهوامات والأخيلة .

فالجنس عند الإنسان ليس مقصوراً على وظيفة حفظ النوع ولكنه يتجاوزها لإشباع الرغبة الهوامية التي تتنوع صورتها بتنوع الأفراد .

ولذلك كان الدافع الجنسي ، على المستوى الإنساني ، مرناً ، قابلاً للإرتباط بمواضيع متنوعة ، وقابلاً للإشباع بأساليب أكثر تنوعاً ، وهذا ما تؤيده جداول الإنحرافات الجنسية .

إن الدون جوان كان يبحث عن الحب الذي يشبع الرغبة إشباعاً مطلقاً ، اي الذي يرفع الأنا الى مرتبة المطلق ، ولكنه لم يكن يعي هذه الرغبة المسعورة في داخله ، بل كان يشعر بها فحسب ، لقد تبدت له بصورة فراغ يطلب الملء ، كمن يحاول ملء برميل مثقوب ، إنه فراغ معذّب جعله يبحث دائماً عن امرأة جديدة ، مثله مثل شهريار الملك الذي صورته الأسطورة يقتل امرأته كل يوم ويتزوج بأخرى ليقتلها في اليوم التالي وهكذا ... لأن خيبة الرغبة التي تجهل نفسها تحمله على ذلك ، فالرغبة سعي مستمر وتجاوز دائم للمواضيع الجزئية التي لا يمكن ان تحقق الإشباع الكامل أبداً .

إن الحاجات الجسدية مزدوجة النزوع دوماً عند الإنسان ، ويتجلى ذلك في الدافع الجنسي بصورة أساسية ، فكل منهما يتضمن الحاجة البيولوجية وشيئاً آخر هو الرغبة المقترنة بجمع حاجاتنا ، وهذه الرغبة لا نشعر بها عادةً فهي تتنكر بثوب الحاجة التي تتجاوز حدها دوماً .

* * *

العطالة المنفعلة

في كتابي : (مقالات فلسفية ــ مقالة جدلية الحياة) عالجت العطالة المنفعلة تحت أسم العطالة الذاتية ، فهي نزعة سلبية انسحابية على انحاء شتى ، ولذلك آثرت هنا أن أسميها بالمنفعلة ، فهي تعبير عن مبدأ النرفانا في صورته الخالصة ، دون أي محاولة منه للتحقق في الواقع .

إن العطالة المنفعلة هي ثبات على الطفولة أو نكوص إليها ــ بحسب الحالات ــ دون أي محاولة للاقتراب من الواقع ، ففي أعماق كل إنسان:

« ميل للاحتفاظ والتشبث ، داخل الذات ، ببراءة ، بالذهنية الطفولية ــ الإحساس بالمطلق ، نضارة الروح ، وحب الطهارة .... (علماء النفس وجدوا في هذا الفكر ، وهم محقون في ذلك ، تعبيراً عن الهرب أمام الحياة ، ملجأ ناعماً بعيداً عن المسؤوليات والاتصال بالواقع ومخاطره التي هي من نصيب « وضع الرشد » وعلم النفس المعاصر لحظ هذه الصفة المتميزة التي مفادها أن الفكر الطفولي ، إذا كان يعتبر في النتيجة ، حسنا بل وامتيازاً بالنسبة للفنان والشاعر ، فهو أيضاً .. عاهة ، (عاهة لدى المتجمد والمستلب الذهن) . إن عالم المسؤوليات الاجتماعية والعمل الإنساني يقف على النقيض من عالم الطفولة »(٣٨) .

إن جمالية روح الطفولة هي جمالية مريضة ــ كما قرأنا في النص ــ وغير أخلاقية فهي نواة الجمالية العطالية كما سنرى ، فروح الطففولة هي الاعتصام في النظرة السحرية التي تمنحنا ــ بصورة هوامية ــ الإحساس بالمطلق ونضارة الروح التي لم تشوهها التوترات ، ونحن نتشبث بالممكن

السحري الذي يصون لنا (الروح الجميلة) حسب تعبير هيجل ، بإضفاء المثالية عليها أي برفعها إلى مرتبة المطلق .

إن الفكر الطفولي يمثل ، بتعبير (كير كجارد) ، اللحظة الجمالية التي نتجاوزها إلى اللحظة الأخلاقية ، لحظة الشعور بالواقع وحمل مسؤولية القرار والفعل .

إن روح الطفولة تتفجر من خلال الحلم : و « .. قد يحدث مع الوقت ان تطفى حياة الحلم على الحياة الحقيقية ... ويستعمل (الحالم) الكبت عن طريق النسيان تحقيقاً للحفاظ على الحلم الذي يعيشه (الحالم) في عزلته ، ويطرد هموم المستقبل والتوقعات المؤلمة »(٣٩) .

وكذلك تتفجر الروح الطفولية من خلال الضحك أو (الفكاهة) . والضحك هو ثأر لا معقولية الحلم من مقولية الواقع ، فهو يبعث اللذة لانه يطلق السيرورة الأولية ، سيرورة مبدأ اللذة او مبدأ الممكن السحري التي تحرر النفس من عبء مبدأ الواقع (السيرورة الثانوية) ، الذي يثقل على النفس ويحول بينها وبين تصريف الطاقة بحرية الممكن السحري المطلقة . وإن (فرويد) يقول : (إن اللعب على الالفاظ قد يتحول إلى اللعب بالمعاني الكلية ، ويمكننا القول ، (لعدم ـ توفر التعبير أفضل): اللعب بالمنطق .. إننا نجد مجدداً تدخل السيرورة الأولية .. وهنا أيضاً تذكرنا اللذة بلذة الحريات الطفولية »(٤٠) .

إن الضحك يؤدي وظيفة الحلم ، فهما يلتقيان على أرضية الممكن السحري : « إن اللامعقوليـة المضحكـة هي مـن طبيعـة لا معقولية الاحلام »(٤١) .

إن مبدأ الممكن السحري الذي يبدو وكأنه مبدأ الحرية المطلقة ، هو في الحقيقة موظف من أجل إشباع الرغبة أي الوصول الى الدرجة صفر من التوترات . إنه ذو مرونة فائقة في بناء العوالم الهوامية ، ولكنها

عوالم إشباع الرغبة ، فهو سقيد بهذه الوظيفة الأساسية وبالتالي خاضع لحتمية بل لجبرية ، هي جبرية مبدأ اللذة الذي يتجه بشكل حتمي نحو حالة النرفانا .

فالحرية هنا ليست سوى لا معقولية الرغبة أو النزوة واندفاعها نحو التحقق خارج كل معقولية ، إنها نقيض الحرية الحقيقية .

وجمالية الممكن السحري تنتمي إلى هذه الحتمية ،حتمية إشباع الرغبة ، ولذلك فهي جمالية غير حرة وبالتالي غير أخلاقية .

والعطالة المؤسسة على مبدأ النرفانا هي اتجاه حتمي ، تفرضه الصورة المثالية ، نحو إنجاز الرغبة وتحقيق انعدام التوتر . فالعطالة هي حتمية اللامعقول .

* * *

إن الابتعاد عن الواقع من أجل البقاء في الطفولة ، يتجلى من خلال الأعراض العصابية التي تبقي على مراحل الجنسية الطفلية ، السابقة على المرحلة التناسلية ، لأن هذه المراحل الأولى مرتبطة بالسيرورة الأولية ، سيرورة مبدأ اللذة الهوامي ، فهي إذن تنتمي الى عالم الممكن السحري ، ففي كل عصاب آثر من تثبت على الطفولة أو نكوص اليها :

« ... والابتعاد عن الواقع هو النزوع الرئيسي للمرض ومجازفته الكبرى في آن معا ... ويتم الهرب عن طريق النكوص ، أي عن طريق استذكار أطوار زائلة من الحياة الجنسية ، أطوار وفرت الفرد في حينه شيئا من المتعة . وللنكوص مظهران : فهو ينقل من جهة أولى الفرد الى الماضي ، باعثاً الى الحياة من جديد مراحل سابقة من طاقته الليبيدية ، من حاجته الإيروسية (الجنسية) ، ومن الجهة الثانية يبعث تعابير خاصة بتلك المراحل البدائية (هي الأعراض) ، لكن هذين المظهرين ...

يرتدان الى صيغة واحدة هي التالية : العودة الى الطفولة وإحياء مرحلة طفولية ... »(٤٢)

الأعراض العصابية تعيد إذن إحياء مرحلة طفولية هي مرحلة الرغبة السحرية ، ولكن بصورة مموهة فالعرَض العصابي يموه واقع الرغبة فهو يحجبها ويشبعها في الوقت نفسه . إنها مكبوتة لا تظهر بصورة مباشرة ولكنها تحقق نفسها بصورة رمزية عن طريق العرض فهو تكوين — بديل ، حسب لغة التحليل النفسي ، ينوب عن الأسلوب الصريح . العرَض العصابي يشبع الرغبة على صورة محرفة ، بديلة ، شأنه في ذلك شأن الحلم . فالعرض هو الرمز الدال على الرغبة ، وهي لغة المكبوت في اللاشعور ، فالمكبوت لا يزول ولكنه يحيا في الظل متنكراً ويحقق نفسه من خلال الحلم والعرَض العصابي والاسقاط على الحاجات العضوية ومسالك الحياة .

والسؤال الآن : لماذا كان العرَض العصابي يحقق الرغبة بصورة رمزية غير صريحة ؟ فالرغبة هنا خجولة لا تجرؤ على الاعتراف بذاتها .

يقال إن العرَض تسوية بين المكبوت ودفاع الأنا ، فالرغبة المكبوتة تراوغ طرفا آخر يقف لها بالمرصاد هو الأنا التي لا تسمح للرغبة بأن تظهر بصورتها الصريحة بل تطالبها بأن تأخذ باعتبارها مبدأ الواقع ومعاييره الأخلاقية .

ولكن الأنا يبدو هنا منحازاً الى جانب الرغبة ومتواطئا معها فهو يخاتل مبدأ الواقع ويراوغه ويحول بينه وبين إصدار الحكم فيتركه معلقا ولا يصغي إليه .

إن الأنا يجعل من المعيار الأخلاقي طرفا مشلولا لا يملك القدرة على إيقاف الرغبة التي حققت الاشباع بصورة ما ، رغم أنها لم تعبر عن نفسها بصورة صريحة . فقد فرض عليها الأنا المتواطىء ضربا من الحشمة الظاهرية أو الرياء ويمكننا أن نقول :

ويمكننا أن نقول : إنها حشمة إعلامية تموه تواطؤ الأنا .

ترى من المكبوت هنا ، الرغبة أم المعيار الأخلاقي ؟ لقد تحققت الرغبة ولو بصورة غير صريحة ، وهذا دليل على أن المعيار الأخلاقي متوقف عن الحكم ولا يمارس عمله . إنه مكبوت وممنوع من الحضور الفعلي ولكنه مبجل مع ذلك .

لقد قصر فرويد ، غالبا ، المكبوت على الرغبة وحدها ، في حين أن دراسة الأحلام ، وهي اللغة التي تعبر عن المكبوت في اللا شعور ، تبين لنا أن :

« ضمير الحالم وليست رغبته هو المكبوت . »(٤٣)

وهو ينقل عن فرويد نصا أخيرا يظهر تراجع فرويد عن التفسير بالرغبة وحدها : « .. أصبح من اليسير أن نتبين في الأحلام العقابية (المؤلمة) محاولة لتحقيق رغبات الأنا العليا التي تعتبر الجانب الأخلاقي في الشخصية . »

و« ما يتحقق في الحلم ليست الرغبة الجنسية ، وإنما رغبة أخلاقية تطالب بإنزال العقاب برغبة محرمة . »(٤٤)

ولكن هذا الرأي الأخير لفرويد قد سبقه إليه (يونغ) الذي يرى :

« أن اللا شعور لايحتوي على رغبات فحسب ، بل يحتوي كذلك على قيم أخلاقية وإحساس بالاثم .. فمن الممكن أن يكون في اللا شعور ذاته صراع أخلاقي . »(٤٥)

إننا هنا أمام جدلية أساسية من جدليات الوجود الانساني ، وهي جدلية الرغبة السحرية من جهة ، والمعيار الأخلاقي الذي ينتمي الى مبدأ الواقع من جهة أخرى . والحياة تقوم على تاليف بين حدي الجدلية

هذين ، وتعذر التأليف السوي أو الكبت الناجح بلغة التحليل النفسي، هو الذي يؤدي الى العصاب .

إن اللا شعور مزدوج ، يتضمن جانبين متناقضين بينهما صراع :

جانب الرغبة السحرية وجانب المعيار الأخلاقي .

والعصاب ليس أزمة بين الرغبة والعالم الخارجي ، ولكنه أزمة داخل الذات بين الرغبة العطالية والمعيار الأخلاقي ، فالسؤال الأخلاقي مطروح منذ الطفولة .

* * *

ســوء النيــة

ولكن أحقا أن العصابي ينتج اعراضه بصورة لا واعية ؟ السؤال مطروح من وجهــة نظر (ســارتر) ، فهو يرى أن اللا شــعور مفهوم متناقض ، اخترعه الانسان هربا من مسؤوليته ، إنه إحالة الى (آخر) يحمل بالنيابة عنا عبء هذه المسؤولية وخصوصا مسؤولية القرار . فثنائية الكابت والمكبوت على هذا النحو مصطنعة ، إذ ليس هناك سوى الأنا الذي يتبنى ذاته في المواقف الصعبة ، مواقف الاختيار ، أو ينكر ذاته ويتخلى عنها في هــذه المواقف ، وذلك بتجاهل الحقيقــة وإحلال نظرة سحرية محلها بمنجاة من رؤية الوضع الراهن على حقيقته وتعفيه من اتخاذ القرار ، وهو يسمي كل هذا : موقف سوء النية . وهو في الحقيقة موقف اللا موقف .

ولكن مفهوم اللا شــعور لا يمكن حذفــه ، فهو لغــة الطفولــة ، أو أسلوب السيرورة الأولية بتعبير فرويد وهو اسلوب الممكن السحري ذاته ذاته ، الذي يفسر نمطا معينا من السلوك الانساني ، هو ســلوك انجاز الرغبة بصورة هوامية . ويقابل السلوك القائم على مبدأ الواقع الذي يخضع لمعايير صارمة .

وهذا لا يعني أن مسلك سوء النية لا وجود له في الواقع الانساني، إذ يمكننا أن نعثر عليه في سائر مجالات الوجود الانساني رغم أن سارتر لم يذكرها ، بــل اكتفى بتجديد النمط وضرب عليــه مثالا ، وسنعمل بدورنا على اكتشاف هذا النمط الذي يبدو مثل عامل الانحراف عن الحقيقة والواقع .

إن موقف سوء النية هو في الواقع نكوص الى أسلوب الممكن السحري ، وقد رأينا هذا النكوص في حالات الانفعال عندما تنسد في وجهنا السبل ، ولكن المنفعل ينكص الى السحر مضطرا لأن السبل مسدودة في وجهه ، أما سيء النية فينكص الى السحر والحقيقة ماثلة أمامه ، فهذا النكوص هو اختيار تجنب الرؤية الصادقة التي تلزم بالموقف الحق ، اختيار واع بذاته تماما ، على العكس من العصاب .

سوء النية والكذب يقومان على أرضية واحدة هي رؤية الواقع على غير ما هو عليه ، فهما يقومان على إنكار الحقيقة واختراع صورة زائفة عنها ، وهنا ينقطع التشابه بينهما ، فالكذاب يحتفظ بالحقيقة لنفسه ويحجبها عن الآخر ويخترع صورة زائفة بدلا منها يقدمها للآخر ، فنحن في الكذب أمام ثنائية الخادع والمخدوع وثنائية الحقيقة والزيف في حين أن سيء النية ينكر الحقيقة وينكر هذا الانكار عن نفسه ، فالصورة الزائفة تحل عنده محل الحقيقة التي حجبها عن نفسه .

ففي سوء النية تنعدم الثنائية التي نجدها في الكذب ، فالخادع هو المخدوع نفسه والصورة الزائفة هي الحقيقة الوحيدة في نظر مخترعها الذي أنكر الصورة الأصلية وحجبها عن نفسه بضرب من النظرة السحرية التي لا يحتاجها الكذاب لأنه يحتفظ بالحقيقة بينه وبين نفسه .

قلنا إن سوء النية مثل الانفعال ، كلاهما يقوم على النظرة السحرية التي تزوّر الواقع وتجعله مناسبا للرغبة العطالية أو الرغبة في انعدام التوتر . والفرق بينهما : أننا في الانفعال نلوذ بالنظرة السحرية خوفا من كائنات العالم الخارجي ، أما في سوء النية فنحن نلوذ بالنظرة السحرية هربا من التوتر والصراع النفسي أمام القرار الصعب : الاخلاص للحقيقة المناقضة للرغبة أو التنكر لها وتجاهلها ، وذلك بفهمها أو قراءتها بطريقة تنسجم مع هذه الرغبة .

فالنية السيئة نية مراوغة أو إيمـان رديء Mauvaise Foi
إنها ليست اختياراً ولا قراراً ، فهي لا تتخذ موقفاً بالإخلاص للحقيقة ، ولكنها ، بالمقابل ، لا تتخذ موقفاً صريحاً بخيانتها ، فهي تخونها متجاهلة ما تفعل ، كأن هذه الخيانة فعل مغفل لا ينتسب الـى الأنا التي تحـول نفسها الى كيان محايد ، الى ظاهرة أو شيء ، فهي لم تعد ذاتاً مسؤولة، ولكنها في أعماقها اعتذار عن الذاتيـة وحرية القرار ، إنهـا في موقف اللاموقف ، فالأنا هنا متواطئة على ذاتهـا ، أي متواطئـة ضـد موقف الاخلاص للحقيقة الذي يؤسس الانســجام الذاتي ، فسوء النية هـو التواطؤ الذاتي أي نقيض الصدق الذاتي أو الاخلاص .

لقد قدم سارتر مفهوم سوء النية من خلال مثال بارع يعتبر مـن صميم الشرح ، ولذلك لا نجد بدأ من إيراده :

« ماذا يجب ان يكون عليه الانسان في وجوده ، إذا كان من الواجب عليه أن يكون قادرا على أن يكون سيء النية ؟

وهاك مثلا : امرأة ذهبت الى اول موعد لقاء . إنها تعلم جيداً نوايا الرجل الذي يحدثها ، نواياه نحوها . وتعلم ايضا ان عليها أن تتخذ قراراً إن آجلا او عاجلا . لكنها لا تريد أن تستشعر ضرورة ملحة في ذلك : بل هي تتعلق فقط بما في موقف رفيقها هذا من آيات احترام واحتشام . وهي لا تدرك هذا المسلك على أنه محاولة لتحقيق ما سمي باسم (التقرب الأول) ، أيانها لا تريد ان ترى إمكانيات النمو الزماني الذي يمثله هذا المسلك : بل تقصر هذا السلوك على ما هو عليه في الحاضر ، وتريـد أن تقرأ في العبارات التي توجه اليها شيئاً غير معناها الصريح ، فان قـال لها : إني معجب بك أيما اعجاب ، فانها تنزع من هذه العبارة أساسـها الجنسي ، وتنسب الى أقوال ومسلك محدثها معاني مباشرة تتصورها على أنها صفات موضوعية . ويبدو كأن الرجل الذي يحدثها رجل مخلص محترم كما أن المنضدة مستديرة او مربعـة أو ورق الحائط أزرق أو رمـادي .

والصفات التي تنسب الى الشخص الذي تسمعه تتحجر هكذا في استمرار شيئي ليس شيئاً آخر غير إسقاط الحاضر وحده في مر الزمان الذي يقضيانه يتحادثان . ذلك انها ليست على بينة مما ترجوه : انها حساسة جداً للرغبة التي تثيرها ، لكن الرغبة المجردة العارية تذلها وتفزعها . ومع ذلك فانها لا تستشعر اي سحر في احترام لا يكون إلا احتراماً فحسب . ولإرضائها لا بد لها من عاطفة تتوجه بكليتها الى شخصيها ، أي الى حريتها الكاملة وتكون اعترافاً بحريتها . لكن ينبغي في نفس الوقت أن تكون هذه العاطفة كلها رغبة (شهوة) أي أن تتوجه العاطفة الى جسمها بوصفه موضوعاً . فهذه المرة إذن ترفض أن تدرك الرغبة بما هي رغبة ، بل ولا تعطيها أي اسم ، ولا تعترف بها إلا بالقدر الذي تعلو ناحية الاعجاب والاحترام والتوقير وتستغرق كلها في الاشكال السامية التي تحدثها، بحيث لا تظهر بعد إلا كنوع من الحرارة والكثافة، لكن ها هو ذا يمسك يدها . وهذا الفعل من جانب محدثها قد يغير الموقف مستدعياً قراراً مباشراً ، فإسلام اليد معناه الرضى بالغزل ، معناه النشوب ، وسحب اليد معناه قطع هذا الانسجام المضطرب القلق الذي يؤلف فتنة الساعة : وكلنا يعلم ماذا يحدث حينئذ : تسلم الفتاة يدها لكنها لا تبين انها أسلمتها .

إنها لا تتبين ذلك لانها في هذه اللحظة روح خالصة . وتجر محدثها الى مناطق التأمل العاطفي ، وتتحدث عن الحياة ، عن حياتها ، وتتبدى على مظهرها الجوهري : شخصاً ، شعوراً ، وإبان هذا الوقت، يتم الطلاق بين النفس والجسم ، فتستريح اليد ساكنة بين يدي رفيقها الحارتين : لا هي بالموافقة ولا بالمقاومة انها شيء ... إنها تستبيح لنفسها الاستمتاع بلذتها بالقدر الذي الذي به تدرك هذه اللذة على انها ليست لذة .. فانها ، وهي تشعر شعوراً عميقاً بحضور جسمها ، ـ الى حد أن تضطرب ـ تحقق نفسها بوصفها ليست جسمها ، وتتأمل جسمها من عل كشيء سلبي يمكن أن تحدث له أحداث ، ولكنه لا يستطيع أن يستثيرها ولا أن يتجنبها لأن كل ممكناته خارج ذاته » .

إن سلوك سوء النية عام جـداً ، يتجلى في سائر مجالات الحيـاة الانسانية ، ويختلف مضمونه باختلاف هذه المجالات ، ولكن صيغته الأساسية تظل هي نفسها : رغبة تموّه ذاتها بالتنقل وعدم الاستقرار بين موضوع هذه الرغبة والمعيار الأخلاقي .

وبتعبير سارتر : بين الواقعيـة والعلو . دون اية محاولة للتأليف أو التركيب بين الحدين المتناقضين ، فالمشهد يظل نفسه بكل توتراته حتى يتم إشباع الرغبة على حساب المعيار الأخلاقي . وهذه الرغبة غير المشروعة قد تكون جنسية أو اقتصادية أو سياسية الخ ..

وموقف سوء النية ليس قائماً على العلاقة مع الآخر ، فهو علاقة مع الذات كما رأينا ، علاقة تتجلى من خلال موضوع ما ، قد يكون سلوك الآخر نحونا في ضرب من التقرب والاغراء ، في صفقة مشينة : جنسية أو اقتصادية أو سياسية ، وسيء النية يقرأ هذا التقرب قراءة ملتوية ، مناسبة للرغبة ، كما فعلت الفتاة .

وقد يكون الموضوعا إيديولوجيا ننتجها لتمويه الواقع غير الملائم . وقد نعمد الى إيديولوجيا سائدة ، كالماركسية ، نؤولها بحيث تنسجم مع الرغبة العطالية في انعدام الجهد وبذلك نخون معناها الأصلي .

وقد يقوم سيء النية بقراءة الدين قراءة تفصله عن ماهيته الحقيقية وهي الالتزام بالمعيار الأخلاقي الذي يؤلف القاسم المشترك بين الأديان كلها ويميزها عن الفلسفة ، لأن الدين ليس نظرية في المعرفة ، ولكنه معرفة تنير درب العمل .

فالدين تأليف أو تركيب بين حدي جدلية التامل والفعل ، وسيء النية هو الذي يفصـل بين حدي الجدليـة : إما بالإغراق في التأويل الميتافيزيقي ، أو بالفرق في التفاصيل الفقهية التي يرفعونها الى مرتبة المطلـق .

عندما تنحل جدلية التأمل والفعل ، تنفصل العقائد عن الممارسة ، ينفصل الدين عن حياة المجتمع وتتفتت الجدلية الحقة الى مجادلات مصطنعة داخل دائرة التأمل المجرد ، حيث تسود المقولة المطلقة المجردة: مقولة الايمان والإلحاد .

ويصبح من حق كل فئة أن ترمي الأخرى بالإلحاد وتجعلها ممثلة للشر المطلق ، لأن المعيار العقلاني الذي ينتسب الى الواقع الموضوعي لم يعد موجودا ، ويتجلى سوء النية في قراءة الواقع الثقافي والسياسي والاقتصادي ، أي في قراءة اللوحة الإجتماعية ، قراءة محايدة ، تتجاهل وتتجنب المشكلات الحقيقية ، فهي تتكلم دون أن تقول شيئا لأنها تنقل القول الى مجال آخر ، لا يمس واقع البنية الاجتماعية ـ السياسية التي تتميز بأنها كل مترابط .

إن هذه القراءة تعزل مشكلات جزئية صغيرة ، متجاهلة العلاقة الأساسية في البنية ، علاقة المجتمع بالسلطة ، تلك العلاقة التي تتأسس عليها العلاقات والظواهر الاجتماعية كلها .

إن المثقف الذي يرفض رؤية المشهد الكلي ويقتطع منه مشاهد جزئية عابرة ، متغاضيا عن علاقتها بالكل الذي يحتويها ، هو مثقف سيء النية يعتمد النظرة السحرية بصورة واعية ليرى الأشياء على (غير) ما هي عليه ، لكي يعفي نفسه من مسؤولية العمل من اجل (ما ينبغي) أن تكون عليه الأشياء .

وقد يعمد سيء النية الى إنتاج فن ضبابي ، يعتمد الهوام والهذيان ، وبذلك يموه شخصيته ، فهو في الوقت نفسه رسول الحرية وكاهن في أنظمة الطغيان .

إن سوء النية يمثل أسلوباً معيناً في قراءة الواقع ، أسلوباً يقوم على حجب الحقيقة عن الذات ، بمقدار ما تؤدي هذه الحقيقة الى زيادة

كمية الاثارة والتوتر . إن سوء النية ، عند اصحابه ، يبدو وكأنه الطبع الثابت الذي يملي أسلوب الحياة الأساسي ، في سائر مجالاتها :

« إن له .. شكلا مستقلا ومستقرا ، ويمكن ان يكون المظهر المعتاد للحياة لعدد كبير من الناس . ويمكن للمرء أن يعيش في سوء النية ... لإنه يتضمن أسلوبا في الحياة ثابتا وخاصا »(٤٧) .

إن سوء النية هو نقيض الاخلاص أو الصدق الذاتي الذي يحمل الشخص على الاخلاص للحقيقة والالتزام بالمعايير لأخلاقية المنعكسة عنها، وفي هذا خروج على مبدأ النرفانا والدرجة صفر من التوترات . ولكن في حالة الاخلاص يضيّع الانسان نفسه ليجدها على صورة أرقى ، فالاخلاص رهان على الحياة لا على الموت ، على العكس من موقف سوء النية الذي يبحث عن الخلاص الذاتي ليضيع نفسه وعالمها .

* * *

العطالة الفاعلة

منطلق العطالة صورة هوامية ، كما رأينا ، هي صورة الدرجة صفر من التوتر ، والعطالة المنفعلة تحقق هذه الصورة بأسلوب هوامي ، كما رأينا أيضا ، هو اسلوب النظرة السحرية التي تتجلى من خلال روح الطفولة وتمتد من خلال الأعراض العصابية وإيديولوجيات سوء النية ، فالغطالة المنفعلة هوامية في منطلقها وأسلوبها ، انسحابية تتجنب الواقع وعندما تضطر الى مواجهته فإنها تقرؤه قراءة خاصة ، هي قراءة النظرة السحرية ، إنها عطالة سلبية سكونية لا تحاول التأثير في العالم بل في ذات صاحبها .

أما العطالة الفاعلة فتشترك مع المنفعلة في الهدف ، فهي ترمي الى تحقيق الصورة الهوامية ، صورة الدرجة صفر من التوتر ، كالمنفعلة تماما ولكنها تختلف عنها في الاسلوب . فالعطالة الفاعلة تسعى لتحقيق الصورة الهوامية عن طريق مواجهة الواقع والتعامل معه ، سعيا وراء الهدف الخيالي البعيد (والمستحيل طبعاً) ، هدف انعدام الإثارة بصورة مطلقة ، بالسيطرة على الآخر ــ باعث الإثارة ــ وذلك بتملكه أو إخماده وبذلك يتحول الى موضوع ساكن تماما .

فالعطالة الفاعلة ، مثل المنفعلة ، تهدف الى السكون المطلق ولكن بأسلوب واقعي كما قلنا . ولذلك نجد في العطالة الفاعلة ثنائية الذات والموضوع ، فهناك الذات الفاعلة والموضوع المنفعل ، ولذلك سميناها العطالة الموضوعية في المقالة نفسها : جدلية الحياة .

إن العطالة الفاعلة هي استيلاء مبدأ (النرفانا) على مبدأ الواقع، كما تستولي الرغبة على الحاجة ، هي تحكم الصورة السحرية بالفعالية الواقعية وتسخيرها للرغبة المطلقة وبذلك يختل مبدأ الثبات أو مبدأ التوازن ويتحول مبدأ الإقتصاد في الطاقة ، ذلك المبدأ الواقعي النسبي الخاضع للمعايير العقلانية ، يتحول هذا المبدأ الذي يصون الحياة الى مبدأ النرفانا الذي يحركه خيال انعدام الإثارة بصورة مطلقة .

إن التكنولوجيا الحديثة تستند الى العقل العلمي وتطبيقاته الواقعية ، ولكن هذه التكنولوجيا مدفوعة بهوام الرغبة في المطلق ، الرغبة في انعدام التوتر الذي لا تحققه إلا الهيمنة المطلقة . إنها رغبة الإنسان في أن يكون الله كما يعبّر (سارتر) .

إن جني الف ليلة الذي يرمز الى هوام إنجاز الرغبة ، ذلك الجني الذي ابتكره الخيال الشرقي هو الصورة الخيالية الضمنية المحركة للتكنولوجيا الغربية التي تتطور بجنون نحو انجاز الرغبة المستحيلة ، فلا تحقق سوى استهلاك الطبيعة وتدميرها .

إن العطالة تتجلى في نمط من انماط العلاقة بالموضوع ، هو نمط العلاقة التي تلحق بالموضوع بالذات . فهي ، بدلا من أن تراه كما هو في ذاته ، تعرفه بطريقة تمكنها من السيطرة عليه .

لقد تكلم الفلاسفة عن نمطين من المعرفة : النمط الأول هو المعرفة النزيهة وهي أشبه بالرؤية الفنية . والنمط الثاني هو المعرفة من أجل السيطرة على الموضوع وهذا هو نمط المعرفة العطالية .

إن الموضوع في نظر العطالة لا يرى كما هو في ذاته ، ولكن من خلال المقولات المعرفية للأنا ومثالها لوحة المقولات التي قدمها (كانط) ومن أهمها مقولة العلة أو السببية التي برزت قبل كانط مع (ليبنتز) .

والتفكير في الشيء من جهة السببية يعني أننا نفكر بطريقة إنتاجه ، اي بطريقة إخضاعه للأنا وليس رؤيته كما هو في ذاته . فالأشياء في ذاتها

تؤلف عالما آخر في نظر كانط هو عالم (النومين) الذي يعتبره ممتنعا على المعرفة بطبيعته . التفكير بطريقة إنتاج الشيء أي التفكير به من جهة السببية يعني أن نتجاهل مفهومه الحق وأن نرد هذا المفهوم الى العوامل السابقة عليه ، أي العوامل التي تؤدي الى إيجاده .

هذا التفكير الإجرائي أو البراجماتي بلغ نضجه مع الإتجاه الاكسيومي الحديث Axiomatique (وهو منظومة المبادىء ، أي الأسس التي يقوم عليها النظام الرياضي ، من جهة ما هو استنتاج شرطي .. والأكسيوماتيكا الصورية التي تؤلف نضج الاتجاه الأكسيومي ، مؤلفة من قضايا مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا منطقيا بصرف النظر عن المطابقة بين حدودها وبين الأشياء الخارجية ، كما في الهندسات اللا إقليدية)(٤٨) .

مع هذا الاتجاه أصبح الفكر ينطلق من مصادرات يضعها العقل دون أن تكون بديهية في ذاتها ، وهي تبرهن نفسها بما تنتجه من قضايا جديدة . وأما الشيء والمكان ذاته فقد انحلا الى علاقات رياضية مجردة وبذلك أصبحت الأشياء ملكا للعقل يتحكم بها عن طريق التحكم بالعلاقات الرياضية التي تؤلف المعادل الذهني للأشياء .

إن عقل الحساب Ratio أو عقل السيطرة على الموضوع قد بلغ رشده وأصبح الاسلوب الإجرائي أو البراجماتي هو الغالب .

تلكم هي مسيرة الحضارة الغربية كما يراها (هيدجار) بحق في كتابه : مبدأ العلة . تلك الحضارة قد أدارت ظهرها للجود كما هو لكي تعيد إنتاجه من خلال مبدأ العلة الذي يحقق السيطرة .

هذا الموقف العلمي الحديث هو امتداد العطالة وهو يؤدي الى الإخلال بمبدأ التوازن . فكائنات الطبيعة لا تبيد بعضها ولا تستأصل الأنواع ، لأنها تعمل ضمن مبدأ الثبات أو مبدأ التوازن الذي ظل مهمينا على الطبيعة حتى توصل الإنسان الغربي الى امتلاك القدرة التكنولوجية

في العصر الحديث فبدأ الاختلال في مبدأ التوازن . وهذا الإختلال ينمو باستمرار والإنسانية تتشهد اليوم نتائجه الفظيعة : تدمير البيئة الذي يحاول الانسان الغربي أن يتبرأ منه (بتفسيرات علمية) تلقي بالمسؤولية على شعوب الهامش !.

إن التكنولوجيا المدفوعة بالرغبة السحرية في التملك المطلق تنمو في تسارع يتزايد باستمرار وخلال نموها تؤدي الى الخلل في نظام الطبيعة وتفسد البيئة وتهدد الحياة .

إن التكنولوجيا السحرية تستهلك إمكانيات الحياة ذاتها ولكي ندرك ذلك يكفي أن نرجع قليلا الى الوراء ، الى عصر ما قبل الآلة البخارية ونقارن بين صورة الطبيعة في ذلك العصر وصورتها في عصرنا : إن إمكانيات الحياة تتضاءل باستمرار وقد يصل هذا التضاؤل الى الطريق المسدود بصورة تبدو مفاجئة .

إن الانسان هو الحيوان الوحيد الذي يفسد بيئته كما يقال ، والإنسان الغربي هو المهيمن في هذه المسيرة التي ليست سوى صيرورة عطالية ، نموها يعني الإنفلاق التدريجي لأفق الإنسان الذي يبدو مثل حيوان دخل مغارة متطاولة مثل رواق مخروطي ينتهي براس مغلق هو نهاية الحضارة أو نهاية الحياة ذاتها .

وهكذا يبدو كأن الحضارة تمر بدورة أو سنة كبرى كما يرى الإغريق ، تصل الى نهايتها لتبدأ دورة جديدة وهكذا .. ولكن العلماء المعاصرين يشكون في إمكانية انبعاث الحياة مرة أخرى لأن الخلل يشمل الكون المحيط بالانسان .

إن التنبؤ حول خاتمة الصيرورة قضية يحسمها العلم ، وما يمكن الجزم به هو أن مسار الصيرورة يعاني من تضيق تدريجي وأن صورة الرواق المخروطي المغلق هي هاجس عصرنا ، والإنسان الغربي أشد حساسية له لأنه اشد وعيا .

هكذا ينهار اقتصاد الحياة ، الاقتصاد الذي يحكمه مبدأ الثبات والتوازن ويصون الطاقة ، ويهيمن الاقتصاد العطالي الذي يبدد الطاقة ويستهلك ما حوله في سعيه إلى إلغـاء الإثارة والوصول إلى حالـة السكون المطلق .

إن سيكولوجيا الرغبة العطالية تستطيع أن تسهم في موضوع العصر الخطير ، موضوع إفساد البيئة واستهلاكها ، فهذا الخطر لايمكن السيطرة عليه إلا بتحليل سيكولوجي يوصلنا إلى جذره الحقيقي : الرغبة السحرية في المطلق لقد أسهم فرويد أيما إسهام في تخفيف المأساة الإنسانية عن طريق الوصول إلى الصراعات العميقة في اللاشعور . ولكي نتلافى المأساة العظمى ، مأساة دمار الحياة ينبغي أن نعتمد المنهج الفرويدي للكشـف عن جذر المشكلة في اللاشعور .

إن العطالة المنفعلة تنسحب من العالم وتتجنبه لتنعزل في عالـم ذاتي مبني بمادة الهوام ولذلك فهي تدمر صاحبها بأن تعزله عن الواقع ، أما العطالة الفاعلة فتنزع إلى الاستيلاء على الموضوع من أجل تسكينه تماماً ولذلك فهي لن تتوقف قبل الدمار الشامل .

إن العطالة الفاعلة ــ وهي امتداد الرغبة السحرية كما رأينا ــ لا تعترف بوجود يحدها ، فهي ترمي إلى الهيمنة المطلقة ، ولذلك فهي ترفض وجود كيان مستقل عنها : فهي تحول كل كيان آخر من بنية نظامية تعمل وفق قوانينها الذاتية إلى بنية تابعة تعمل وفق الرغبـة المهيمنة وبذلك تفقد معنى البنية .

إن العطالة الفاعلة تعطل المعيار الناظم لبنية ، فهي لا تعترف بضرورة خارجة عنها ، إذ لا ضرورة ــ عندها ــ سوى إنجاز الرغبـة السحرية ، ولذلك فهي بطبيعتها متناقضة مع المعايير مهما كان نوعهـا فالقانون نقيض الرغبة السحرية .

ولذلك فالعطالة الفاعلة تهشم البنى الاجتماعية بتعطيل القوانين الناظمة لها وبذلك تحولها الى ملكية خاصة بها .

في العطالة الفاعلة هناك دوماً ذات عطالية تؤلف المركز وموضوعات ملحقة بها تؤلف حلقات في بنية المركز (تعايش العطالات الصغرى والكبرى) . وهذه البنية جاذبة ـ نابذة معاً ، فهي تجذب نحوها ما يلائم الرغبة وما تستطيع امتصاصه وإدخاله في حيازة المحور أو المركز الجاذب وتنبذ مايقاومها أي كل موضوع يطمح إلى أن يكون ذاتاً ، ولو كانت اخلاقية تنشد الاعتراف الانساني المتبادل . فهذه الذات الاخلاقية تصنفها العطالة مع ذلك ضمن دائرة الغريب المغاير او المختلف ، والمنبوذ الذي تعمل على امتلاكه أو تهشيمه، فالعطالة ترفض المغايرة والتعددية . إنها ثنائية الطابع دوماً وجذر هذه الثنائية هو الثنائية النرجسية ، أو بنتيها المزدوجة ، كما رأينا ، فهناك البنية الجاذبة وما يغايرها ، أي العدو الذي تجعله محلا لإسقاط العدوانية و هذيانات التأويل وهكذا تقيم العطالة جدران البارانويا بين البشر .

هذه البنية الثنائية يمكننا أن نسميها بنية التعصب والعدوانية ، التعصب للمركز والعدوانية الموجهة نحو الآخر او الغريب وواضح أن هذا الغريب يعتبر نفسه من جهته مركزاً او ذاتاً ويعتبر الآخر غريباً وهكذا .. وذلكم ما يؤدي الى الصراع العطالي ، وهو امتداد الصراع القائم بين الأنواع الحية مع فارق أساسي : الصراع العطالي على المستوى الانساني الانساني تحكمه الرغبة السحرية التي تسعى لاستئصال الآخر في حين انه على المستوى الحيواني محدود بالحاجة التي تسمح بالتعايش والتوازن ولذلك اسميه الصراع الحيوي ، لأن العطالة ، ما دامت تقوم على أرضية الممكن السحري ، فهي خاصة بالانسان انها امتدادات نزعة الكل أو لا شيء الطفولية .

إن الصراع العطالي هو صراع الرغبات السحرية التي تسعى كل منها الى أن تنفرد وحدها في السيطرة على المجال الاجتماعي ، ومثاله

الصراع الراسمالي السائد في المجتمع المدني أو البرجوازي حسب تعبير هيجل وماركس ، صراع الكل ضد الكل حيث يبدو الانسان ذئباً على أخيه الإنسان .

والصراع العطالي — من أجل أن يكون ناجحاً — فإنه يعتمد التقنيات الاجتماعية ذاتها : (السياسة والاقتصاد والتكنولوجيا) . إن الاقتصاد والتكنولوجيا هما مصدر الطاقة الاجتماعية ولذلك فهما ثروة المجتمع ، أما السياسة فهي جهاز التحكم في توزيع هذه الطاقة وتصريفها ، فالسياسة هي من طبيعة الفعل لا من طبيعة التأمل ولذلك فهي مرتبطة بالقدرة أو القوة ، وهذه القوة هي ما يعبر عنه في لغة السياسة بالسلطة. فالقرار السياسي يشير الى السلطة ويظهرها ولا معنى له خارج هذه السلطة .

ولذلك كان الاستيلاء على السلطة يعني الاستيلاء على طاقة المجتمع.

إن القوة لا الحيلة هي الوسيلة النوعية للسياسة ، فالحيلة تعتمد قبل الاستيلاء على السلطة بصورة اساسية ، ولكن بعد التمكن من السلطة تصبح القوة أو إظهار هذه القوة هي عنوان السلطة ، وتبقى الحيلة ممزوجة بالقوة مع ذلك لتكسب السلطة مرونتها .

القوة والحيلة هما أساس السياسة في نظر (ميكيافيلي) ولذلك فان تقنيات السياسة او أساليبها ميكيافيلية بطبيعتها وذلكم هو الوجه السلبي للسياسة . ولكن عظمة السياسة تتجلى في غاياتها ، فهي وسيلة تحقيق المعايير والقيم ، وسيلة صيانة القيمة الأخلاقية العليا ، قيمة الشخص الانساني . والصراع من أجل هذه القيمة هو الصراع الأخلاقي الذي يناقض الصراع العطالي مناقضة المعيار القيمي للرغبة السحرية . فغايات السياسة لا تنبع من ذاتها ، لأنها ليست سوى تقنية ، بل تنبع من خارجها ،من المجال الأخلاقي الذي يؤسس قيم الحضارة ويتجلى من خلالها : (الأخلاق الفن الدين الفلسفة الخ ..) ، فهذه القيم لا تجد تحققها إلا من خلال السياسة التي تصون لها محلا فيالتنظيم الاجتماعي.

إن السياسة هي التي تقوم بتنظيم البنية الاجتماعية انطلاقاً من تنظيم إنتاج الطاقة الاجتماعية وصرفها ، طاقة الاقتصاد والتكنولوجيا التي تؤلف الثروة والأساس للبنية الاجتماعية . وهذا التنظيم يتم في ضوء القيمة الأخلاقية أي مصلحة المجتمع الكلي وتلكم هي وظيفة الدولة، فالدولة هي المعيار الناظم لحركة المجتمع ، وظيفتها أن تحقق العدالة وتحد الرغبات ، فهي المعيار الأخلاقي والمربي الذي ينتشل الأفراد من ذاتية الرغبة الى كلية القانون كما يرى هيجل بحق . إن رؤية هيجل لدور الدولة العقلاني في صيانة المجتمع هي التي أثبتها التاريخ المعاصر، فالمجتمعات التي انهارت دولتها لحقتها في هذا الانهيار : (مجتمعات العالم الثالث وربما الاتحاد السوفياتي) فالدولة هي الجملة العصبية للمجتمع .

إن الدولة هي عقدة الاتصال بين القيمة الأخلاقية والجسم الاجتماعي ، فهي أداة تحقيق هذه القيمة من خلال البنية الاجتماعية . فالسياسة هي تقنية القيمة الأخلاقية ، اداتها أو وسيلة تحقيقها . والقيمة الأخلاقية تؤسس الحضارة ، فالسياسة هي ، إذن ، تقنية الحضارة .

إن العطالة الفاعلة ترمي الى الاستيلاء على هذه التقنية الأساسية : السياسة ، وذلك بالاستيلاء على مركز القرار السياسي ، على الدولة ذاتها وبذلك تفصلها عن المعيار الأخلاقي وتخضعها للرغبة السحرية .

* * *

العطالة والتمويه الإعلامي

نستطيع أن نلخص العطالة بالقول : إنها الرغبة السحرية التي تتجلى من خلال مبدأ النرفانا وتعمل على التملص من مبدأ الواقع والمعيار الأخلاقي المرتبط به .

فالعطالة صدع بين الرغبة والقيمة بحيث تتجاهل الرغبة القيمة وتحقق الإشباع بأسلوب ملتو . هذا الصدع ، هذا التنازل عن مستوى القيمة يبعث الشعور بالإثمية والدونية والخجل امام الذات وأمام الآخر ولذلك فلا بد من تمويه الصدع بصيغة ما تخفي الرغبة وتظهر القيمة وكأنها هي التي تحكم السلوك .

هذه الصيغة التي تحجب وتظهر في الوقت نفسه هي ما نسميه بالتمويه الإعلامي ، فهو تمويه لأنه يقلب الوضع الحقيقي أو الواقعي ، وهو إعلام لأنه خطاب موجه نحو الذات أو الآخر أو الإثنين معاً . والتظاهر الإعلامي يتضخم كلما اتسعت مسافة الخلف بين الرغبة والقيمة ، بين الواقع الحق والقول الإيديولوجي الذي يموهه ويزيفه . والمعيار الأخلاقي يقيس مدى الصدع الذي يموهه الإعلام والصدع نفسه يسمى بالمسافة الإعلامية .

هذا التمويه الإعلامي مرتبط بالعطالة التي لا تظهر سافرة ، فهي تموه نفسها دائماً بصورة إعلامية زاهية تبهر عيني صاحبها أولاً وعيون الآخرين ثانياً ، وهكذا تختفي الرغبة الدبقة ولكنها تظل فاعلة تماماً في السلوك . إن الإنسان هو الحيوان الذي يموه الحقيقة ويتجاهلها وبذلك يلقي بضميره في غياهب النسيان طلباً لهبوط مستوى التوتر ،

ولكنه بهذا يجعل من ذاتـه موضوعاً منفعلاً ، خاضعاً لمصير يرسمه الآخرون . أو يجعل العالم موضوعاً يغلقه لحسابه ويمحقه .

إن الضمير هـو حارس المصير الإنساني ، والأخـلاق ، وليس السياسة المفصولة عن القيمة الأخلاقيـة ، هي التي تصون الحياة . والصدع الذي يقيمه الناس بين الأخلاق والحياة تعبير عن شهوة الفناء أو غريزة الموت التي تمكنت منهم .

إن أسلوب التمويه الإعلامي يختلف بين العطالة المنفعلة والعطالة والعطالة الفاعلة ، في الأولى يتجه الإعلام نحو ذات صاحبه الذي يخدع نفسه بحجب الحقيقة عن نفسـه حفاظاً على هدوئه وصيانة لذاته مـن التوترات . وفي الثانية يجهد الإنسان لامتلاك الحقيقة لنفسه فهو في حالة يقظة دائمة وتوتر مرتفع ، ولكنه يخفي هذه الحقيقة عن الآخرين ليضلهم . في الحالة الأولى ليس هناك سوى طرف واحد هو الأنا الذي يخدع نفسه وهذه حالة سوء النية .

وفي الحالة الثانية توجد ثنائيـة الخادع والمخدوع المعروفـة في الكذب ، فالكذاب يحتفظ بالحقيقة لنفسه ويحجبها عن الآخر ويقدم له صورة زائفة بدلا منها .

إن إعـلام العطالة المنفعلة يتجلى من خـلال أساليب سوء النية والأعراض العصابية . وقد رأينا أن مسلك سوء النية له صيغة أساسية رغم التنوعات الكثيرة التي يبديها ، وهذه الصيغة تتكون من رغبة مموهة بالقيمة الأخلاقية . ونحن نستطيع اكتشافها وراء قراءة سوء النية للواقع والدين والايديولوجيا والفن الخ .. ، تلك القراءة التي تزوّر الحقيقة من أجل الرغبة كما رأينا .

وصيغة سوء النية هذه تخفف من توترات الشخص لأنها تشبع الرغبة بصورة بديلة كما رأينـا وتهدىء الضمير الذي تسللت الرغبـة من ورائـه .

إن على الأنا أن يبرر انحيازه وأن يتكلم بصوت المكبوت ولغتـه وما دام قد تواطأ مع الرغبة فعليه أن يبرر هذا التواطؤ أمام الضمير في خطاب يوجهه إليه ضمن صيغة سوء النية ذاتها ، تلك الصيغة المزدوجة التي تؤدي وظيفتين متناقضيتين في وقت واحد : إشباع الرغبة وخيانة الضمير من جهة ، وحجب هذه الواقعة عن الذات بحيث ينظر الشخص الى نفسه وكأنه منسجم مع المعيار الأخلاقي من جهة أخرى .

وواضح أن هذه الوظيفة الثانية هي جوهر الخطاب الاعلامي الموجه نحو الذات لتمويه الرغبة وتهدئة الضمير ، والخطاب موضوع بلغـة الممكن السحري الذي لا يعرف المتناقض أو المستحيل فكل شيء ممكن ، إن الخطاب مطبوع بالطابع المنطقي ولكنه منطق العواطف التبريري .

هذه الصيغة المتناقضة الملتبسة هي بنية سوء النية التي يدخل الاعلام في صميمها كما نرى ، وهو يتزايد طردا مع تزايد انحراف الرغبة عن المعيار الأخلاقي إذ ان عليه أن يغطي هـذه الفجوة أو هذه المسافـة بتبريرها أمام الضمير .

هذا الخطاب الاعلامي الموجه نحو الذات هو في الوقت نفسه موجه نحو الآخر بصفته الشاهد الخارجي الذي يدعم بنظراته ممثله الداخلي (الضمير) وذلك لرد اتهام هذا الآخر وتبرير الذات تجاهه وهكذا نتحرر من نظرته ونحمله على قبول نظرتنا الى انفسنا وبذلك نواجهه ونثأر من إتهامه إيانا .

إن صيغة سوء النية هي صيغة تسوية أو تواطؤ ذاتي بين الأنـا والرغبة وذلك على حساب القانون الأخلاقي ، هي تبرر الشخص الذي اشبع رغبته بصورة ملتوية ، ولذلك نجد سيء النية يتشبث بهذا الأسلوب الذي يبـدو وكأنـه الطبـع الثابت الـذي يعبر عن نفسـه في سـائر مسالك الحياة .

قلنا إن سوء النية هو نكوص واع إلى اسلوب الممكن السحري ، والحقيقة انه يلتقي مع العصاب القائم على أرضية هذا الممكن ، يلتقي معه في البنية والوظيفة : فمن حيث البنية وجدنا أن صيغة سوء النية هي رغبة مموهة بالقيمة الأخلاقيــة ، وبنيــة العرَض العصابي هي تسوية أو تواطؤ بين الرغبة المكبوتة ودفاع الأنا الذي يقوم بالتبرير المنطقي . ففي الحالين نجد أن جذر البنية هو الرغبة وسطحها هو الاعلام الموجه نحو الذات والآخر معا .

ووظيفة هذا الاعلام في سوء النية هو التبرير المنطقي والأخلاقي ، وتخفيف التوترات الذاتية ، ومواجهة الآخرين ورد اتهامهم وتوكيــد الذات تجاههم . ولهذا نجد الشخص يتشبث بسوء النية ويجعل منه اسلوبه الثابت في الحياة . وهذا ما نجده في العرض العصابي .

« ومن خــير الأمثلة على هذه العمليــة (التبرير) ، ذلك المريض بالوسواس الذي يستخدم نشاطه المنطقي في تبرير انتشــــار خواطره وطقوسه الوسواسية . وبفضل تكوين العرض يحصل المريض العصابي على تخفيف يسير في توتره اللا شعوري ، ما دام قد تعذر عليــه الكبت الناجح ، وذلك هو الربح الأول للعصاب ، أما الربح الثانوي فهو أنــه يسمح للمريض بأن يمارس نفوذا معينا على بيئته ، بل وان يفرض عليها سلطانه ويثأر منها لنفسه . هــذان الربحان يشجعان العصـــابي على التحالف مع العرض ، وكثيراً ما ينشأ لديه نوع من التشبث بالعرض ، على الرغم مما يلحقه به من الأذى ، وهو يقاوم كل محاولة للقضاء على العرض ،و يشعر بخسارة إذا اختفى العرض »(٤٩) .

إن العرض العصابي هو البنية النموذجية التي تحاكيها صيغ العطالة المنفعلة كلها ، فهو يحقق لصاحبه الاشباع السحري والتبرير الأخلاقي ــ المنطقي والحمايــة ضد نظرات الآخرين .. ولذلك فإن بنيــة العرض العصابي هي الصورة الجنينية التي نجدها بصيغ متطورة على أنحــاء شتى في إيديولوجيات سوء النية عند الراشدين التي تؤدي وظائف العرض

العصابي نفسه ، ولا تفوقه إلاّ في ضخامة الجهاز الاعلامي ، فهي لذلك إيديولوجيات عصابيــة لا ترمي الى تغيير الواقع ، شأن الايديولوجيــا الفعالة ، ولكن الى تبريره فهي صيغ للتوفيق بين عطالة الشخص والواقع الاجتماعي ، مهمتها أن تبرر الشخص ، فهي إعلام يموه نفسه لذاتــه والآخرين ، شأنه شأن العرض العصابي ، إن الانسان لا ينفك عن التبرير لأنه حيوان عاقل وعليه أن يكون معقولا .

إن العرض العصابي هو نواة الإيديولوجيا العصابية كما قلنا ، فهو لذلك ايديولوجيا المريض ، ينشئها بصورة غير واعية بأسلوب المكــن السحري لإشباع الرغبة وتبرير الذات . أما الراشدون فينشؤون أقوالهم الايديولوجية بصورة واعية لتلبي حاجة العصاب نفسه . وهي مثله ، تقوم على أرضية المكن السحري لأن سوء النية هو النكوص الواعي إلى هذا المكن . ولذلك سميناها الايديولوجيات العصابية ، فهي تؤلف عرضاً عصابياً متطوراً وصل إلى مستوى اللغة ولذلك فهو إعلام محكم أشد تمويهاً ، وعلينا ان نخترق أناقة التعبير اللفظي لاكتشاف الرغبــة التي يموهها رداء التعبير هذا .

إن التطابق مع المعيار الأخلاقي حالة مثالية لايمكن بلوغها ، فلا بد من صدع أو مسافة بين المعيار والرغبة والاعلام هو الذي يغطي هذه المسافة فهو لذلك بعد أساسي من أبعاد الشخصية ، فكــل شخــص ذو قــول ايديولوجي يبرر به نفسه وهذا هو مستوى الاعلام الفردي أو السيكولوجي الذي يؤلف طبقة أعمق تحت طبقة الإعلام السياسي وتحتاج هذه الطبقة الضمنية إلى إعادة قراءة الأقوال الإيديولوجية التي ينشرها الشخص في سلوكه الاجتماعي . فالايديولوجيا الفرديــة لا تؤلف بنية محكمــة كالايديولوجيا السياسية ، ولذلك نجد الأفراد كثيراً مايلجؤون إلــى إيديولوجيا سياسية بارزة يؤولونها وفقاً لبنيتهم السيكولوجية فيجعلون منها إعلاماً ذاتياً يبرر عصابهم ، وهكذا يرتكز الإعلام السياسي أحيانــاً على سيكولوجيا الأفراد ويتناغم معها . وهكذا نميز أخيراً ثلاثة راقــات أو ثلاثة مستويات ايديولوجية :

المستوى الأعمق هو مستوى الايديولوجيا اللاشعورية التي تحكمها الرغبة العطالية بصورة مباشرة فهي إيديولوجيا صادقة لا يشوبها الإعلام وتؤلف نظرة الطفل الأساسية إلى الحياة أو أسلوب الحياة الأساسي بتعبير (آدلر) وهي تتكون في الطفولة الأولى بصورة غير واعية . إنهـا أسلوب الطفل في انجاز رغبته واشباعها مباشرة بصورة هوامية ، فهي نواة الشخصية التي تموهها إيديولوجيا سوء النية . والأفضـل أن نسميها النظرة إلى الحياة التي تعكس أسلوب الحياة الأساسي بدلا من الإيديولوجيا لأنها خالية من الإعلام إلا إذا كانت عصابية .

والمستوى الثاني هو مستوى إيديولوجيا سوء النية أو العصابية التي يبدأ معها الاعلام ، فهي تؤلف قلبا لغويا للايديولوجيا اللا شعورية أو تزويرا لها .

هذان المستويان نجدهمـا في شخصية الفرد نفســه مثل طبقتين جيولوجيتين .

أما المستوى الثالث فهو مستوى الاعلام السياسي المعروف الـذي تبثه الأحزاب والأنظمة السياسية .

إن الايديولوجيا العصابية هي الرد السيكولوجي علىواقع صعب يؤلف الخوف مناخه الأساسي ، ولذلك يلجأ الأفراد الى الاحتماء منـه بالأقوال الايديولوجية .

إن التضخم الاعلامي ينشأبالدرجة الأولى عن إتساع الصدع بين الرغبة والمعيار ولكنه ينشأ عن منـاخ الخوف أيضا حتى عنـد النماذج الأخلاقية ، ولذلك نجد (الأوبئة الايديولوجية) ، بتعبير (ريمون رويه)، تنتشر في العصور الظلامية ، عصور الاضطراب والفوضى التي يسودها انعدام الأمن الاقتصـادي أو السياسي أو كليهما معـا . وبذلك يتحول المجتمع الى هيكل إعلامي قوامه الأقوال الايديولوجية كأنه حفلة تنكرية

أو لعبة أقنعة فتنعدم الصراحة وينعدم الحوار ويصاب المجتمع من جراء ذلك بالتفسخ وسيطرة الرغبات الفردية . وتواري المعيار الأخلاقي الذي يؤسسه الحوار الاجتماعي .

لقد أسهبت في شرح سوء النية لأن انحراف الأنا يبدأ به لينعكس بعد ذلك على المجتمع . ورغم أن الفرد محمول بدواعٍ خارجية كثيرة على هذا الانحراف فانه يعتبر مسؤولا عنه لأنه عملية واعية تقف على النقيض من الصدق الذاتي أو الاخلاص فهو خيانـــة للذات وتخلٍ عنهـــا وعن مصيرها وتركها فريسة سهلة لقوى العطالة الفاعلة ، إن انتشار ســـوء النية تعبير عن ميل جماعي نحو الموت وهو يسبق لحظات الانقراض الاجتماعي أو الحضاري فالشعوب لا تموت ولكن تنتحر .

* * *

الاعــلام والعطالة الفاعلــة

العطالة الفاعلة ، ما دامت تعمل للسيطرة على الآخر وامتلاكه ، فهي مرتبطة بالسياسة على نحو جذري . وقد رأينا العطالة الفاعلة تحاول الاستيلاء على تقنية الحياة الأولى : السياسية .

وهي فن الخطة أو ستراتيجية صيانة الذات التي تنبثق من الفاعل مباشرة لتهدي سلوكه في عملية الصراع من أجل الحياة . وهذه الخطة تنبثق على المستوى الحيواني بصورة غريزية ، فالغريزة تشبه البرنامج المسبق المودع في الكائن الحي الذي يتجلى في أنماط سلوكية ثابتة مثل ضروب المراوغة والخداع التي تقوم بها الأنواع الحيوانية طلبا للنجاة أو الافتراس . فالسياسة وظيفة بيولوجية سمتها الأساسية الصراع مــع الآخر .

هذه الصورة الجنينية للسياسة التي نجدها على المستوى الحيواني لا بد لها من التطور على المستوى الإنساني ، حيث يحل السلوك العقلي المتنوع والمتجدد باستمرار محل السلوك الغريــزي الثابت ، وتصبح السياسة مشروعا موجها للمجتمع لتنفيــذه . فالسياسة تنتمي الى مجال الفعل لا إلى مجال التأمل ولذلك فهي مرتبطة بجماعة بشرية تسعى لتحقيقها . إن الآخرين موجودن في صميم المشروع السياســي الذي لا تنفصل فيه الخطــة عن الخطاب الموجه للآخــر لتبرير المشروع له وإقناعه به .

وعلى هذا النحو يتكون المشروع من الخطة ، وهي مؤسسة على المعرفة ، وهادفة مثل كل فعل إنساني ، أي أنها ذات قضية تاريخية

تؤلف غاية الخطة ومعناها . هذه القضية قد تكون قضية طبقة أو شعب أو قضية الحضارة ذاتها لإنقاذها من الزوال. إن القضية التاريخية تنتمي الى مجال القيمة الأخلاقية المشتقة من قيمة الإنسان نفسه ، وهي تستمد تبريرها الأخلاقي من هذا الإنتماء الى المجال القيمي الذي يعتبر المعيار الأخلاقي للقضية . قلنا إن الخطة لا تنفصل عن الخطاب الموجه للآخر ، وهذا الخطاب يبرر المشروع بغايته ، بالقضية التاريخية التي يعمل من أجلها ، وهذه القضية تنتمي الى مجال القيمة ، فالخطاب السياسي يبرر المشروع بإرجاعه الى القيمة الأخلاقية أو الإنسانية .

تلكم هي عناصر المشروع السياسي إذاً :

١ – المعرفة التتي يتأسس عليها .

٢ – الخطة التي يعتمدها .

٣ – القضية التي يسعى إليها وهي العنصر الأخلاقي الذي يبرر المشروع ويحدد أسلوب الخطة .

هذا المشروع هو الإيديولوجيا نفسها ، وكل مشروع سياسي لا بد أن يصاغ في بنية ايديولوجية ، عناصرها هي عناصر المشروع السياسي نفســـه .

فالماركسية مثلاً تقوم على اساس معرفي هو علم الإقتصاد كما تلقاه ماركس وأعاد بناءه ، وعلى خطة هي توجيه الخطاب الى البروليتاريا وإعلان صراع الطبقات . وعلى قضية إنســـانية هي قضية المجتمـــع الإشتراكي ، المشتقة من الصورة المثالية للإنسان .

إن المشروع السياسي يتجلى إذاً ، في هيئة إيديولوجيا قد لا تبلغ البنية النظامية ولكنها تبقى بمثابة أقوال إيديولوجية ، فالسياسة

لا تنفصل عن القــول الايديولوجي الذي قــد يكون مشروعــاً لإعادة تنظيم البنية في ضوء القيمة الأخلاقية ، وقد يكون مشروعاً لاقتناص السلطة لصالح الرغبة السحرية ، فالسياسة سواء خضعت للمعيار الأخلاقي أو للعطالة تتجلى دوماً في صورة إيديولوجيا حقيقية أو زائفة .

والإيديولوجيا الحقيقية تؤلف سياقاً متصلاً ينطلق من المعرفة (معرفة الواقع في ضوء ـ المعارف الراهنة) ، ويستمر السياق في الخطــة التي تعبر خطواتها عن التوجــه نحو القضية . والخطــاب الايديولوجي تمتصه حركة الخطة ذاتها ليصبح برنامج عمل خالياً من الإطناب او الضجيج الإعلامي . فالإيديولوجيا الحقيقية ليست قولاً مضافاً الى البنية ولكنها الإعــلام الحقيقي الذي ينتمي الى مجــال السيبرنيطبقا ، الإعلام الذي يقدم برنامج المشروع ويصحح خطواتــه بعملية تغذية راجعة . فهو يتخلل فقرات البنية ويؤلف عنصراً أساسياً فيها لأنه عنصر الوعي الذي ينير خطوات الممارسة . فالإيديواوجيــا الحقيقية تؤلف سياقا متصلاً لا انقطاع فيه . يتجه نحو القيمة أو المعيار الأخــلاقي .

أما الايديواوجيا الزائفة ، إيديولوجيا التمويه الاعلامي فتنتمي الى عالم الرغبة السحريــة التي توظف الخطة لصالحها وبذلك تفصلهــا عن القيمة الأخلاقيــة التي اصبحت مشلولة تماما . وتلكم هي العطالــة : الانفصال بين الرغبة والمعيار الأخلاقي . وتمويه هذا الانفصال أو هذا الصدع هو وظيفة الايديولوجيا الاعلامية . واسلوب هذا التمويه أو آليته هي تمويه الرغبة بتحويل القيمة الأخلاقية الى رداء إعلامي . وهــذه الآلية هي التي رايناها في العطالة المنفعلة ، فآلية التموية الاعلامي تظل هي نفسها لأنها مؤسسة على آلية العطالة ذاتها . فالإيديولوجيا الزائفة منفصلة عن البنية ، إنها قول مضاف إليها ويظل خارجيا بالنسبة لها ، قول لتمويه الإنفصال الصميمي في البنية ذاتها .

إن مادة التمويـه الإعلامي هي القضية التاريخيـة التي تعبر عن القيمة الأخلاقية ، فهذه القضية التي وئدت بانتصار العطالة أو الرغبة السحرية تصبح نواة لخطاب إعلامي ضخم يموه الصدع العطالي ، بإظهار هذه القضية وكأنها قد انجزت فعلا ، أو أنها ستنجز بصورة حتميـة (هوام إنجاز الرغبة) .

إن الصدع العطالي ينمو باستمرار لأن المشروع السياسي موظف لصالح الرغبة السحرية وهو يتحرك في اتجاه تحقيقها مبتعدا عن القضية والمعيار الأخلاقي المرتبط بهـا وبذلك يتسع الصدع ويتضخم الإعـلام باستمرار لتمويه الصدع الذي ينمو . إن أيديولوجيا التمويه الإعـلامي تقوم على النظرة السحريـة التي ترى الأشياء على غير ما هي عليـه ، فالعنصر السحري متغلغل في بنية هذه الايديولوجيا والتضخم الإعلامي يعني نمو هذا العنصر السحري على حساب العنصر الواقعي .

إن الايديولوجيا الحقيقية تتميز بالقضية التاريخية التي تشخص القيمة المثاليـة في الواقع ، مثل قضية الحرية الاجتماعيـة او العدالة الخ ... فالقضية هي الحد الأوسط الذي يربط مجال القيم او المجـال المثالي المجرد بالخطة .

أما الايديولوجيا الزائفة فتلغي القضية بتحويل الخطة في اتجـاه تحقيق الرغبة السحرية ، وتقفز الى المجال المثالي الذي يتحول ، بإلغاء القضية ، الى صورة سحرية ، صورة عالم مثالي أو صورة الجنة على الارض ، وأصحاب هذه الإيديولوجيـا العطاليـة هم الأبطال المنقذون الذين سيأخذون بيـد المقهورين الى هـذا العالم الرائـع .. وتلكم هي الطوباوية التي تعني حرفيا ما لا مكان له فهي صورة سحرية خالصـة منفصلة عن الواقع ومناقضة له .

هذه الطوباوية تفجر الرغبة الرغبة السحريـة في أعماق المقهورين الذين يعانون من كبت الأنا وتعود بهم الى مرحلة ما قبل (الأوديب) ،

الى الأنا الطفولي السابق على مبدأ الواقع والقانون المرتبط به ، وهكذا يفقدون الحس النقـدي ويرتبطون بالإيديولوجيـا التي تضللهم ارتباطا مغناطيسياً وبذلك يتعزز استلابهم .

إن تفجير الرغبة السحرية في أعماق الجماهير وإيقاظ الأنا العطالي لا بد أن يؤدي الى تدمير المعايير والقيم ونماذج الثقافة السائدة ، وهذا ما دعاه الفيلسوف الإسباني (اورتيجا إي جاسيت) : تمرد الجماهير ، وهو في رأيه علامة تقدم ، لكن لتمرد الجماهير وجهه الآخر السيء عندما ينتج عنه تركيب نفساني جديد يشعر معه هذا النموذج الإنساني الجديد بأنه مدعو : « .. الى توكيد ذاته ، والظن أن سلوكه الأخلاقي والعقلي حسن وكامل ، وهذا الرضى عن الذات يحمله على أن يغلق على نفسه دون أية سلطة خارجية ، وعلى ألا يصغي لشيء ولا لأحد وألا يضع آراءه موضع الشك وعلى أن يتجاهل وجود الغير ، فيعمل كأنه هو وحده الموجود في العالم ... ومثل هذا الموقف يقود حتماً الى البربرية ، لأن البربرية معناها انعدام المعايير والسير وفقاً للآراء الشخصية » .

« فليس ثم حضارة إذا لم يكن ثم معايير يستند إليها الناس ، وليس ثم حضارة حيث لا توجد مبادىء قانونية مدنية يعتمد عليها . وليس ثم حضارة إذا لم يكن ثم احترام لبعض المواقف العقلية النهائيـة التي يرجع إليها في الجدال . »(٥٠)

إن تفجير الرغبة السحرية على حساب المعيار الأخلاقي هو ما تفعله إيديولوجيا العطالة الفاعلة ، تلك الايديولوجيا المضللة التي تحمـل المقهورين على التشبث بالسحر أي التشبث بعطالتهم المنفعلة ، فالعطالة المنفعلة هي الأساس الذي تقوم عليه العطالة الفاعلة ، إذ لا بد من تخدير الفريسة وإلغاء الحس النقدي عندها ، بتفجير العقل السحري بداخلها، لكي تتقبل التضليل الإيديولوجي الذي تقوم به العطالة الفاعلة . إن الخداع الذاتي عند المقهورين هو الذي يهيئهم لقبول الخداع والتضليل من الآخرين . فما تفعله إيديولوجيا العطالة الفاعلة هو تأسيس العطالة

المنفعلة ولذلك فمواجهة الظلم الخارجي تقتضي مواجهة الذات أولا : الخروج من سوء النية نحو الإخلاص أو الصدق الذاتي .

وهكذا نجد الإيديولوجيا العطالية تؤلف بنية واحدة ولكن اتجاه الخطاب فيها مزدوج ، فهو في الوقت نفسه ضرب من الخداع الموجه نحو الذات وهذا ماسميناه سوء النية الذي ينتمي إلى العطالة المنفعلة ، وضرب من الخداع الوجه نحو الآخر لتضليله وهذا ما ينتمي إلى العطالة الفاعلة . وإليكم هذا النص :

١ ـ « ... الإيديولوجي يقع في فكره وعمله تحت تأثير ضلالة عن الواقع الموضوعي تقوم على خداع الذات . فهو يضع مكان الوجود الواقعي وجوداً مظهرياً (زائفاً) من نسج تصوراته وإرادته ، ثم يعتبر هذا الوجود المظهري في أفعاله وأعماله بمثابة الوجود الموضوعي والواقعي . إن حياته النظرية والعملية تقوم على أساس من الأوهام » .

٢ ـ « كذلك يمكن للإيديولوجي أن يلجأ إلى تقنيع الحقيقةوتحجيبها عن وعي وإدراك .

فهو يملك معرفة بالوقائع المعنية ، لكنه يعرض هذه الوقائع أمام الآخرين بصورة مغايرة ، أي يعرضها على نحو يخدم مصالحه ـ سواء كانت هذه المصالح تتعلق بنظرة شاملة إلى العالم ، أو مصالح اقتصادية، أو تمت بصلة إلى سياسة القوة والنفوذ . هنا لايعاني الايديولوجي من نقص في معرفة الحقيقة ، بل ينقصه الصدق . فهو نفسه لا يضل بل يقود الآخرين عن وعي إلى الضلال ، فيضلهم ، ومثل هذه الإيديولوجيا معروفة لدينا بنوع خاص في ميدان السياسة .

إن هذا النوع من الايديولوجيا لايتم فضحه إلا بكشف الأقنعة التي يختبىء خلفها الشخص الإيديولوجي »(٥١) .

إن تقسيم النص إلى فقرتين من صنعي لا من صنع صاحب النص، ولكنه ليس تقسيماً متعسفاً بل يقوم على انقسام في بنية النص ذاته : القسم الأول يعبر عن إيديولوجيا العطالة المنفعلة والقسم الثاني يعبر عن إيديولوجيا العطالة الفاعلة ، وهما في نظري متكاملتان ولذلك لم يميز صاحب النص بينهما ، فهما ركنان لإيديولوجيا واحدة ، تتضمن قبول المضطهدانين (بالفتح) لإعلام المضطهدين (بالكسر) .

ولكن الإعلام لايمكن أن يحل محل الواقع ، ولا بد لعامل السلب والتناقض من أن يوقظ الوعي ويبدد السحر ، ولذلك كان التمويه الإعلامي مؤسسا على الإرهاب بصورة ضرورية . وآلية هذا الإرهاب هي احتكار الحوار أو القول الاجتماعي وإغلاق المحل الاجتماعي لحساب إعلام ذوي العطالة الفاعلة وذلك تحت طائلة الموت .

* * *

نقيض العطـالة : الممكن التـأملي

الغلمة الذاتية هي مرحلة ما قبل تكون الأنا ، أي ما قبل الشعور بصورة موحدة للذات . وعندما تتكون الأنا فإن الليبيدو يتجاوز حـالة التبعثر والتفتت التي رأيناها في مرحلة الغلمة الذاتية ويتجمع في الأنا التي تصبح الخزان الأساسي له ، وتلكم هي مرحلة ليبيدو الأنا أو الليبيدو النرجسي . ويجب أن نفهم الليبيدو النرجسي بالمعنى الواسع لكلمـة ليبيدو أي أنه الحب بالمعنى الواسع ، فالنرجسية هي حب الذات وطلب هذا الحب من الآخر ، والرغبة الجنسية هي جزء من رغبة الأنا هذه في أن تجد إشباعها الكامل ، أيالبنية الشخصانية الحانية الحامية عـلى النمط الطفولي ، تلك البنية التي تنفي القلق نفيا مطلقا . ولكن هـذا متناقض مع عالم الضرورة ، فلا بد لرغبة الأنا هذه من أن يحبطها العـالم (الذي يبادلنا الخيبة بشدة الحب ــ كما يعبر أحدهم) .

إن مرحلتي الغلمة الذاتية والنرجسية هما من طبيعة ذاتية قبل موضوعيـة . ولذلك فهما يمثلان معـا مرحلة الإيروسية (الجنسية) الذاتية التي لم تتصل بعد بالموضوع الخارجي . والنقلة الأساسية هي العبور من هذه الإيروسية الذاتية الى ليبيدو الموضوع ، أي التحول عن الأنا والتوجه نحو الموضوع الخارجي ، نحو شخص من الجنس الآخر ، وتلكم هي المرحلة الموضوعية أو مرحلة التنظيم الليبيدي النهائي .

ولكن هذه المرحلة لا تحقق هدفها ولا تبلغ الإشباع الكامـل كما رأينا ، وبما أنها مرحلة التنظيم لليبدي النهائي فيمكن الاستنتاج مع فرويد : ان العجز عن الإشباع الكامل هو من طبيعة الغريزة الجنسية ،

(..، فإني أعتقد أنه قد يكون لزاما علينا أن نفكر باحتمال معيّن ، وهو أن تكون طبيعة الغريزة الجنسية بالذات منطوية على شيء لا يوائم تحقيق الاشباع التام)(٥٢) .

إن عجز الرغبة الجنسية عن الفوز بالإشباع التام هو تعبير عن فشل رغبة الأنا ذاتها في العالم الذي تحكمه الضرورة . وهذا ما يجعل البنية النرجسية ، بسبب هذا الإحباط البدئي ، شديدة الثبات في الحياة النفسية ، فالنرجسية ترافقنا طيلة الحياة كما يقال .

إن عجز الدافع الجنسي عن بلوغ الإشباع الكامل يجعل من الرغبة النقص الأساسي الذي لا يمكن أن يملأ فراغه اي موضوع خارجي ـ كما يرى لاكان ـ ولذلك تصبح الرغبة هي الشوق الى المطلق او اللا نهاية : (إن عدم الإشباع البدئي هو الذي يثير لا نهائية الرغبة .)(٥٣)

هذه الرغبة اللانهائية التي اطلقها الإحباط أو عدم الإشباع تتوقف في الأنا وتصبح بمثابة طاقة طليقة ، أي غير مرتبطة بموضوع أو هدف ، ولذلك تتحول الى قلق وفي حالته العنيفة يصبح حَصَراً .

هذا القلق يرهق الأنا فتفر منه نحو تملك العالم بضرب من الإسقاط الرمزي للرغبة على أحد موضوعات العالم : المال أو المرأة مثلاً بحيث تتبلور الهوامات والأخيلة على هذا الموضوع وتلكم هي العطالة ، فالعطالة هي الملاذ من القلق بأبنية وهمية أو خيالية يؤسسها الممكن السحري ذاته .

إن العجز عن الإشباع الكامل يحتجز الرغبة اللا نهائية في الأنا حيث تتحول الى قلق ، والأنا تفر من هذا القلق نحو العطالة كما رأينا ، ولكن الإحتفاظ بالرغبة في الأنا والتعايش مع القلق هو اساس الإبداع الثقافي كما سنرى .

إن العجز عن الإشباع الكامل قد يؤدي الى العطالة فراراً من القلق المرتبط به كما رأينا : (غير أن عجز الغريزة الجنسية هذا عن تأمين الإشباع الكامل ، .. يغدو هو نفسه مصدراً لانجازات ثقافية عظمى يتم تحقيقها عن طريق إسماء (تصعيد) متعاظم دوماً لمركباتها الغريزية . وبالفعل ، هل كان سيوجد لدى البشر دافع الى أن يستخدموا استخداماً مغايراً القوى الغريزية الجنسية فيما لو كان في مستطاعها ، .. توفير إشباع يرتفق بلذة كاملة ؟

الحق أنهم ما كانوا في هذه الحال ليتنازلوا لحظة واحدة عن هذه اللذة ، ولما عادوا ينجزون أي تقدم (٥٤) .

وهكذا نجد أن العجز عن الإشباع أو الإحباط والحرمان هو في أصل التصعيد كما هو في أصل العطالة . والحد الفاصل بين الجذعين هو القلق . فالعطالة فرار من القلق كما رأينا . أما التصعيد فهو القدرة على معاناة القلق واحتماله وهذا وقف على فئة قليلة من البشر كما سنرى . ويمكننا أن نبين ذلك بالتخطيط التالي :

عدم الإشباع الدنئي ـــ تمركز الرغبة في الأنا ـــ القلق ← احتمال القلق (التصعيد)
↙
إسقاط الرغبة في العالم (العطالة)

إن الدافع الجنسي ليس خاضعاً لمبدأ اللذة إلا في صورته الفجة المباشرة ، صورة البحث عن الدرجة صفر من التوتر ، أي صورة العطالة . ولكنه بطبيعته المرنة ، القابلة لشتى التحولات ، مهيأ لتجاوز هذا المبدأ ما دامت طاقته لم تنصرف في إشباع كامل . فهناك حاجز الألم إذن الذي يفصل الدافع عن مبدأ اللذة ويضعه في طريق التصعيد .

وهكذا نجد عنصر السلب الهيجلي نفسه محركاً لعملية الإرتقاء (فلا بد من عقبة ـ كيما يصعد الليبيدو)(٥٥) .

وهكذا نجد أن نظرية الليبيدو الفرويدية التي رأى فيهـا البعض انحطاطاً بالإنسان ، هي في حقيقتها البحث عن الرافعة الواقعية التـي تؤسس السمو الإنسـاني .

إن الدافع الجنسـي عند الإنسـان ، بمرونته وقابليتـه لشتى التحولات ، هو الذي أعطاه التفوق على الحيوان الذي حكمت عليه غريزته الصلبة بالبقاء أسير درب ثابت ، دائري مغلق ، في حين تحول الدافع الإنساني في طريق الثقافة أو الحضارة .

لقد رأينا الحرمان والألم في أساس عملية التصعيد ، ورأينا أن القلق لا ينفصل عن هذه العملية ، فمعاناته هي نقطة الافتراق وعامل التمييز بين التصعيد والعطالة . وعلينا الآن أن ننير هذه الدرب ، درب التصعيد بالبدء من نقطة انطلاقها : القلق .

(إن توزيع الليبيدو يخضع لديالكتيك الأنا والعالم ، فهناك ليبيدو الأنا أو الليبيدو النرجسي ، وليبيدو الموضوع كما رأينا . وعندما يتم توزيع الطاقة الغريزية بصورة مغالية لحساب ليبيدو نرجسي فيحتجز الأنا في نفسه أكبر جزء من رغبته في الحياه ، فعند ذلك تضطرب علاقته بالعالم وبنفسه وتصبح علاقة يشوبها القلق) (٥٦) .

إن القلق ذو طابع كمي أو اقتصادي ، إنه طاقة ليبيدو لم يعثر على موضوعه ولذلك فقد تراكم في الأنـا وأدى الى ازدياد التوتر : (إن فرويد في بحثه عن نواة القلق ، يجدها تكمن في ازدياد التوتر الناتج عن فيض الإثارات الداخلية التي تتطلب التصريف ، الى الحد الذي يتجاوز طاقة احتمال الشخص) (٥٧) .

القلق هو ازدياد كمية التوتر ، فهو إذن فشل مبدأ النرفانا الذي يعمل على تخفيض الإثارة الى درجـة الصفر . وقد رأينـا أن مبدأ

النرقانا هو جذر العطالة ، فالعطالة هي إذن نقيض القلق ، هي الفرار من مواجهة القلق .

القلق هو تكثف طاقة الليبيدو في الأنا ، وهـذه الطاقة نزوع او رغبة نحو الإشباع التام او المطلق ، اي نحو اللا نهاية . فهذه الرغبة لا تبلغ إشباعها ابداً ، لأنه ما من موضوع يستطيع أن يرويها ويثبتها ولذلك تظل طاقتها طليقة تشحن النفس بالقلق : (عنصر البدء في الحصر العصابي إنما هو الرغبة التي لم تجد في محاولاتها الكثيرة ما يثبتهـا ويدربهـا) (٥٨) .

إن الرغبة التي لم تعثر على موضوع الإشباع قد تكثفت في الأنا وتحولت الى قلق . وفي رأي فلاسفة الوجـود ، من كيير كجارد الى سارتر ، أن الشعور بالذات والقلق هما وجها الأنا اللذان لا ينفصلان . ولهذا القول ما يبرره . فالشعور بتمايز الأنا واختلافها عن الأغيار هو شعور بالفارق والمسافة ، شعور بالإنفصال والعزلة ، لا يزول في أعلى درجات الإندماج والحب . و قد يكون هذا الشعور هو العائق الذي يجعل ليبيدو الموضوع عاجزاً عن الفوز بالإشباع التام .

إن القلق من طبيعة الأنا نفسها وهو لا يتركنا ابداً . ولذلك يتكلم علماء النفس عن القلق الأساسي الكامن تحت الشعور الذي ينفجر في خبرات أليمة من الحَصَر ، عند نقـاط الانعطاف التي يتعرض لهـا التاريخ الشخصي . فالقلق هو القاع الثابت للأنا ، ويمكننا أن نصوغ المعادلة التالية :

الشعور بتمايز الانا ← الشعور بالمسافة عن الآخر ← تكثف الليبيدو في الانا ← القلق .

ويتفاقم الشعور بالقلق ليصبح نوبة من الحصر وذلك تبعاً لدرجة اختلال علاقات الشخصية بعالمها ، وتبعاً لتحولات البيئة التي تجدها

هذه الشخصية مهددة لامنها . فالقلق تعبير عـن ضياع التوافق أو الصدع بين الذات والعالم كما رأينا ، لأن العالم يحبط رغبة الأنا . ولكن نوبة الحصر تتكشف عن فجر من الضياء ، فجر يبلغه الذين يعانون التجربة حتى اكتمالها :

فنوبة الحصر تنفجر على أرضية القلق مثل عاصفة مدمرة ، أو مثل ثورة بركان ، تهز كيان الشخص كله ، ثم تعقبها حالة من القلق الهادىء . فنوبة الحصر تقع بين حالتين من القلق : الأولى هي التي تهيء لنوبة الحصر والثانية هي التي تعقبها .

والحالة الثانية هي التي تهمنا هنا لأنها هي التي تفتح افقـا امام الانا وهي ضرب من « الحَصَر المعتدل » وهذا (الحصر المعتدل) هو حالة من الشعور الايجابي وصفها كيير كجارد ، وتشبث بها : (ولا يبحث كيير كجارد ، على العكس ، عن إبعاده « . . . وعندئذ يدخل الحَصَر الى نفسه ، ويسبرها في كل ناحية ، ويطرد منها بآلإمه ضروب النهائية والصَغار لكي يقودها حيث يشاء ») (٥٩) .

هذه التجربة الكيير كجاردية تؤيدها الابحاث التجريبية :

(والعديد من الأفراد الذين أجرينا استقصاءنا عليهم يبدو أنهم عانوا انطباعات مشابهة في مرحلة ما بعد الحصر ، (نسبتهم ١٢٪) . فثمة تماثل ضبابي بصورة كافية في الشهادات التي كانوا يدلون بها عنها . هذه الشهادات تتفق في التصريح بعاطفة من السلام السعيد أو بعاطفة من « الغنى الداخلي » ومن « الاغنـاء الصميمي » بل من « الوجـد الانفعالي » .

ويصعب جداً الا تقارن ببعض ضروب الوجد الصوفي ، المقترنة على الأغلب بنوبات الحصر ، هذه الالوان من الاضطرام في حالة ما بعد الحصر اي هذا القلق الجديد اللاحق ذا الاثر الخفيف ، المنتظر والباحث . .)(٦١)

ان القدرة على معاناة القلق هي معيار القدرة على التصعيد رغم أن فرويد لم يقل هذا صراحة ولكن معطيات التحليل النفسي تسمح بهذا الاستنتاج ، فالفئة القليلة التي تستعذب القلق (١٢٪) يمكن المطابقة بينها وبين الفئة القليلة القادرة على التصعيد ، فالتصعيد وقف على فئة قليلة أيضاً هي الفئة التي تستجيب لمطلب الحضارة حسب تعبير فرويد :

(تفيدنا الخبرة أنه يوجد بالنسبة الى غالبية الناس حد لا تستطيع جبلتهم أن تمتثل، في حال تخطيه، لمطلب الحضارة). وهذه الفئة القليلة القادرة على التصعيد هي القادرة على احتجاز طاقة الليبدو في الأنا ، أي القادرة على معاناة القلق :

(... واذا كانت القدرة على التصعيد ... غير ممنوحة الا الى الاقلية من الناس ، .. فوجهة النظر الاقتصادية وحدها تتيح فهم الفارق بين الاقدار ... وكل شيء منوط بكمية الليبدو غير المستخدمة ، التي يستطيع شخص من الأشخاص أن يبقيها في حالة التوقف ، وبالجزء الكبير أو الصغير من هذا الليبيدو ، الذي يستطيع أن يحوله عن الدرب الجنسي ليوجهه نحو التصعيد ..)(٦٢) فالتصعيد ليس موقفاً اخلاقياً ولكنه امكانية سيكولوجية كامنة في الجبلة الشخصية (.. التصعيد ينبغي فهمه لا على أنه مفهوم اخلاقي بل مفهوم سيكولوجي ... التصعيد مشكل تحويل في الطاقة وتوزيع جديد لها)(٦٣) : ان القلق والتصعيد مفهومان متعلقان بالطاقة النفسية ، أي بالوجه الكمي أو الاقتصادى لها والتصعيد هو القدرة على احتجاز هذه الطاقة وتحويلها ولذلك فهو مرتبط بالقلق الذي ينتج عن هذا الاحتجاز ، والفئة التي تستطيع احتمال القلق هي القادرة على التصعيد وكل هذا مفروس في الجبلة ، فكل ميسر لما خلق والطبع هو القدر كما يقال . هذا القلق (المنتظر والباحث) الممزوج بحالة من الوجد الصوفي أو السلام السعيد ، هو تعبير عن تحرر الأنا ، فهي تقف على مسافة من العالم ولم تعد ملتصقة به ولذلك فهي تعاني هذا القلق العذب الذي يشير الى المسافة والحرية ، الى المؤلم والسار معا ، وهذا السار هو ضرب من المكن الممزوج بالقلق

ولذلك فهو نقيض الممكن السحري كما سنرى هذا الممكن هو من طبيعة القلق ذاته وكلاهما يقوم على الطاقة الحـرة المحتجزة في الانا وكلاهما متضمنان في الحالة الشعورية نفسها فالشعور بأحدهما شعور بالآخر ، ولذلك يمكننا أن نطلق عليهما اسم الممكن القلِق .

هذا الممكن القلِق هو تعبير عن الارتباط الصميمي بين الحـرية والقلق وهذا ما يلح عليه الوجوديون ، والحرية اسم عام جذره الأساسي هو الممكن .

هذا الممكن القلِق (المنتظر والباحث) هو قلق اليقظة ، فكنه العابق في لحظته الثانية هو انه حالة من التيقظ أو التأمل : (وحول كنه الحصر كنهه ذاته ، ثمة مؤلف « ريكفروت » يمكن له ان ينظر اليه على أنـه صورة من صور التيقظ تثيرها تحولات في البيئة أو في الأنا)(٦٤) ان القلق الذي يعبر عن صدع بين الذات والعالم هو عتبة الانقلاب من الموقف الطبيعي الى الموقف التأملي وذلكم هو جوهر التصعيد ، فالتصعيد هو الانعطاف وتغيير الطريق كما تقول سارة كوفمان (طفولة الفن – فقـرة التصعيد) .

ان نقطة الانعطاف الاولى هي الاحباط النرجسي او عدم الاشباع البدائي الذي يؤدي الى القلق ، وهذه التجربة عامة بين البشر كما يرى فرويد .

وأما نقطة الانعطاف الثانية فهي الموقف من القلق : فهناك القلة التي تقودها (القوة الباحثة) ، قوة التأمل وهذه تستعذب القلق وتحسن فهمه ولذلك تحول طاقته للابداع :

(.. يعترف عالم النفس بأن الحصر يشير الى وجود طاقة غـير مستخدمة في الأنا ، وبالتالي الى طاقة جاهزة للابداع اذا أحسن المرء فهمهما)(٦٥) هذه الفئة القليلة التي تتأمل القلق وتحسن فهمه وتحوله

الى طاقـة مبدعـة هي التي تضـع نفسها في مستوى الممكن القلِق أو الممكـن التأملي ، على العكس من الغالبيـة التي تفـر من القلِق فمنها من ينحدر على سفح اللهو ومنها من ينحدر على سفح اليأس . تلكم هي المواقف من القلق كما يراها كيركجارد ان موقف الممكن التأملي هو الذي تقوم عليه عملية المعرفة المتجهة نحو الحقيقة لا نحو التكيف. والتأمل هو الشعور بالممكن ، أي بالقدرة على اتخاذ المواقف المتعددة من الموضوع الشعور بالممكن هو الـ (أنا أقدر أن أعمل على نحو آخر غير النحو الذي عملت به بالفعل)(٦٦) كما يقول (هوسرل) : فطبيعة الشعور الأصلية هي الممكن. ولذلك كان امتلاك الشعور يعني تجاوز الموقف المباشر نحو الممكـن :

(فالشعور ـ على حـد تعبير كورت غولدشتاين ـ هو قـدرة الانسان على تجاوز الموقف المعين المباشر ، ليعيش في حدود الممكن ، وهو يكمن وراء قدرة الانسان على استخدام التجريدات والكليات ، وعلى أن تكون له لغة ورموز(٦٧) وما دامت طبيعة الشعور الاصلية هي الممكن فهو قدرة على التجاوز فلا تستنفذه أية حالة أو اية صيغة . والقدرة على التجاوز تعني قدرته على نفي الحالة القائمة أو الراهنة والعودة الى ذاته ، اي الى الممكن وهو حرية الشعور الداخلية التي تؤلف القاعدة الانطولوجية للحرية الخارجية . فامتلاك الشعور هو شرط امتلاك حرية العلاقة بالعالم :

(هذه القدرة على الشعور هي التي تكمن وراء المجال الواسع من الامكانية التي يتمتع بها الانسان في اقامة العلاقات بعالمه ، وهي التي يتكون منها أساس الحرية النفسية . وهكذا تتخذ الحرية الانسانية قاعدتهـا الأنطولوجية ، واعتقـد انه لا بد من افتراضها في العـلاج النفسي جميعه . .)(٦٨) . ان الانسان لا يكون ذاتاً متمتعة بالحضور ، أي بالقدرة على التجاوز والاختيار ، الا في مستوى الممكن التأملي وذلك عندما يضع الانسان نفسه في مستوى الشعور وهذا هو المعنى الحق

التجاوز . ومن يتخلى عن هـذه الامكانيـة ، امكانيـة العودة الـى هذا المستوى الاونطولوجي، فهو ليس الا جهازا مبرمجا ، ينفذ البرنامج الغريب المودع في داخله بصورة لا شعورية ، وتلكم هي حالة العصاب او الاستلاب .

ان المكن التأملي يحقق ضرباً من الغبطة هي التي رأيناها في مرحلة القلق الثانية ، وذلك لأن رغبة الأنا اللاانهائية ، التي كانت تسعى الى الاشباع من خلال التوظيف في المواضيع الجزئية المتناهية ، قد أصبح موضوعها ، في حالة المكن التأملي ، اللامتناهي نفسه ، أي المكن التأملي الذي يتضمن إمكانات الوجود كلها . فالشعور لا يملؤه اي موضوع جزئي محدد لانه منفتح على المـوضوع الكلي : الوجود الشامل أو الامكانية المطلقة . فالأنا الذي يطمح بالأساس الى أن يكون مطلقا لا نسبيا لأن رغبته لا متناهية ، يجد نفسه في مستوى المكن التأملي . فهذا اللامتناهي هو موضوع الرغبة اللامتناهية ، ففي هذا المستوى يتحقق أعلى شعور بالذات لأن الذات امتلكت الشعور بالمكن ، والمكن هو الطبيعة الأصلية للشعور كما رأينا ، وإذن فحالة الوجد التي تكشف عنها القلق هي حالة اللقاء مع المكن التأملي الذي تجلى في ضرب من التيقظ هو يقظة الشعور نفسـه .

لقد تحولت الرغبة من السعي اللامجدي نحو تملك العالم ، من خلال المواضيع الجزئية ، الى تأمله . لأن التأمل يحقق لصاحبه ضربا أعلى من التملك ، هو التملك اللامتناهي . فمن يمتلك الامكانية المطلقة للوجود يمتلك الوجود نفسه امتلاكا عقليا فالوجود يصبح حاضرا في الـذات .

ذلكم هو التحول في موضوع الرغبة من الجزئي الى الكلي . وامـا الهدف أو أسلوب الاشباع فقد أصبح فعل التأمل نفسه ، هـذا الفعل الذي يتحرك على مستوى المكن المفتوح بصورة لا نهائية وبذلك تصبح الذات وكأنها لا متناهية .

إن الممكن التأملي والممكن السحري هما من طبيعة واحدة او نسيج واحد هو الممكن اللامتناهي ، اي ان كل شيء ممكن وليس هناك شيء مستحيل . فاللاتعين او اللاتحديد او حالة السوية المطلقة هي الصفة المشتركة بينهما . إنهما يمثلان الممكن الذي لم يتحقق بعد ، فهو يقابل المتحقق او الوجود الفعلي . وما لم يتحقق بعد ليس الوجود بالقوة على الطريقة الأرسطية ، اي الذي سيصير ضرباً معيناً من الوجود بالفعل مثل ثمرة تحقق بذرتها النوعية .

فالممكن هنا هو إمكان مفتوح على اللانهاية يمكن ان يأخذ اية صورة .

الممكن يقابل المتحقق او الصيغة المنجزة ، فالممكن هو بمثابة الأرضية او القاع وأما المتحقق او المنجز فهو الصيغة او البروز بحسب مصطلحات مدرسة الجشطلت .

ويمكننا توضيح ذلك بمثال مقتبس من اللغة :

إن بنية اللغة هي القاع او الأرضية ، اي امكانية مطلقة لانتاج ضروب لامتناهية من صيغ القول . فبنية الجملة اطار يمكن ان نملأه بما نشاء من الأقوال .

إن بنية الجملة هي القاع او الأرضية اي هي بنية الممكن ، وأما القول الذي ننتجه هذه البنية فهو الصيغة او البروز او المتحقق فعلا . إن بنية الممكن هي بنية توليد البنى او الصيغ اللامتناهية .

إن الممكن السحري والممكن التأملي يشتركان في الامكان ، في بنية الممكن التي تمثل القاع ، والفرق بينهما هو في العلاقة بالصيغة وطريقة إنتاجهـا .

رأينا في فقرة سابقة ان الممكــن السحري خاضع لحتمية إشباع الرغبة وتحقيق الدرجة صفر من التوتر اي انعدام القلق . ومن أجل

ذلك يشيد الممكن السحري ابنية هوامية (خيالية) نواتها حكم او اعتقاد بصدقها المطلق ، فهي صيغ مغلقة بهذا الاعتقاد ذاته ، صيغ قطعية جازمة قائمة على حكم مطلق منيع ضد كل مراجعة . إن مبدأ إغلاق الصيغة المعروف في الجشطلت يتجلى هنا ، فالصيغة المغلقة تعني اغلاق دارة النشاط وحذف التوتر على العكس من الصيغة المفتوحة : إن الانطواء أو الانغلاق الذاتي (انغلاق الفرد على نفسه) يمثل صيغة مغلقة . اما انفتاحه على الآخر فيمثل صيغة مفتوحة لا بد فيها من توتر الاهتمام بهذا الآخر ، وعندما يتجاوز هذا التوتر حدا معينا تلجأ الأنا الى البتر الذاتي أي سحب شحنات الاهتمام نحو الذات والتخلي عن هذا الآخر وبذلك تنغلق الصيغة .

إن مبدأ إغلاق الصيغة هو ضرب من حفظ الطاقة ضمن حدود معينة فهو خاضع لمبدأ الثبات أو التوازن . ولكن الرغبة السحرية تستولي عليه وتخضعه لمبدأ النرفانا أي الدرجة صفر من التوتر وبذلك تحوله الى العطالة . وبمقتضى هذه الحالة الجديدة تصبح العلاقة بالآخر إما الإلحاق المطلق وإلا فالإلغاء المطلق فالأنا العطالي لا يطيق ما يخرجه عن حد النرفانا او الدرجة صفر من التوتر ، وهكذا يتحول مبدأ إغلاق الصيغة سحريا وعطاليا ، ويخرج عن الحالة السوية ككل المبادىء الاخرى التي تشوهها العطالة .

إن الحكم الذي يغلق هذه الصيغ هو حكم عاطفي منشؤه الرغبة السحرية وليس العقل . فهذه الصيغ انفعال مكثف يشبه العقدة أو العرض العصابي في بنيته ومن هنا صلابته وطابعه المرضي ومقاومته للتحليل . وفي رأي (لاكان) أن اللا شعور الفردي تؤلفه بنية من هذا النـوع .

إن الرغبة السحرية التي تنتج هذه الصيغ المشحونة بالانفعال : هي الرغبة في انعدام التوتر والقلق والممكن السحري موظف لإنتاج هذه الحالة.

أما الممكن التأملي فمولود في حضن القلق ذاته وهو يستعذبه ويتمسك به ولذلك فهو متحرر من مبدأ النرڤانا العطالي ، مبدأ الدرجة صفر من التوتر ومن هنا ينبع الفرق بين هذين الضربين من الممكن .

فالممكن التأملي هو إمكانية مطلقة أو مفتوحة على اللاتعين واللاتوقع أي التعدد والتنوع في الممكنات بصورة غير محدودة . إنه يمثل القاع أو الأرضية ، بحسب مصطلحات مدرسة الجشطلت حيث تتكون الصيغ وتتوالى فهو أشبه ببنية اللغة : إمكانية مطلقة لإنتاج ضروب لا متناهية من الصيغ . فالممكن التأملي هو بنية توليد البنى بحرية تامة ، وطبيعة هذا الممكن هي طبيعة الشعور نفسه كما رأينا ، فالشعور امكانية مطلقة لا تستنفدها الصيغ ولكنه يتجاوز الصيغ دوما بالرجوع الى ذاته .

الممكن التأملي هو الشعور نفسه عندما يعود الى ذاته ، وأما الممكن السحري فهو لغة اللا شعور وأسلوبه ، إنه (المنطق اللامعقول) الذي يحكم العمليات اللاشعورية كعملية الحلم مثلا ، وهي ترمي جميعها الى الصيغة المغلقة على الدرجة صفر من التوتر ومثالها العرض العصابي وبنية العقدة .

إن الممكن السحري هو الأصل ، فالرغبة أبدعته منذ البدء لإنتاج هلاوس الإشباع كما رأينا ، وأما الممكن التأملي فليس سوى تحول في موضوع الرغبة من الجزئي الى الكلي وهذا التحول هو الذي يحول الممكن من حتمية إغلاق الصيغة الى حرية التأمل .

فالممكن التأملي هو تصعيد الممكن السحري نحو درجة أعلى من الاشباع هو إشباع طموح الذات الى اللامتناهي ومن هنا تأتي جاذبية الممكن التأملي رغم المسلك الوعر إليه ، ذلك المسلك الذي يعبر عنه القلــق .

إشباع طموح الذات الى اللامتناهي هو السر الكبير ، سر احتمال الألم وتعشقه عند الفلاسفة والشعراء والعلماء الذين نذروا أنفسهم

للمعرفة ، فما ينشده هؤلاء هو هذه الحالة من الوجد أو هذا الشعور بالتقاء الأنا بالوجود ، الوجد والوجود من طبيعة اشتقاقية واحدة . فالأنا اصبحت في حضن الوجود أي في مستوى الامكانية المطلقة ، في مستوى الشعور ؛ فالأنا أصبحت عين ذاتها .

وهكذا ينتفي القلق لتحل محله حالة من الأمان والغبطة لا يمكن أن يحققها أي ضرب من الإسقاط الرمزي على الموضوعات الجزئية في العالم .

إن المازوخية الأولية أو غريزة الموت الفرويدية التي لا تزال غير مبررة في نظر الكثيرين من علماء النفس تجد معناها أو تفسيرها هنا :

فهذه المازوخية الأولية تتعارض مع المازوخية الثانوية التي تحدد على أنها ارتداد للسادية ضد الشخص ذاته ، ولذلك فهي حالة سلبية أو مرضية ، في حين أن المازوخية الأولية هي نزوع بدئي نحو حالة ايجابية هي الممكن التأملي الذي لا تتحقق الذات إلا بالاتصال به كما رأينا .

ولذلك فالمازوخية الأولية هي نزوع الأنا نحو تجاوز حالتها المحدودة الى حالتها غير المحدودة ، أي الى الممكن التأملي أو المطلق . فهي :

(.. تعني الزوال من حيث كون المرء (أنا) فردية . وتكمن المازوخية على هذا النحو في الاتجاه نحـو الصفر لكي يذوب المرء في ضرب من اللانهاية أو المطلق ، وذلك أياً كان المستوى الذي يضع نفسه فيه : الديني ، الأخلاقي ، الفني الخ ... ثمـة مشاركة في الكون وانصهار في الكـل .)(٦٩)

إن المازوخية الأولية هي امتداد غريزة الموت ، موت الأنا المغلق لكي تحيا الذات المنفتحة على الوجود :

(أن يرتد الانسـان الى لا شيء حتى يسـاهم في كل شيء ، إن المازوخية « على هذا النحو » هي قاعدة النفس في مجموعها كما قال فرويـد .)(٧٠)

المازوخيـة هي نزوع الأنـا نحو أن تصير ذاتـاً باتصالها بالكل ؛ باللامتناهي أو المطلق ، واللامتناهي هو الممكـن التأملي الذي يشبع الرغبة اللامتناهية للذات .

إن المطلق على المستوى التأملي أو مستوى المعرفة هو ، على النقيض من المطلق السحري ، يعني الخروج من محورية الأنا الى الوجود أو الممكن التأملي ، وبهذا الاتصال تصبح الأنا ذاتاً . اما المطلق السحري فيرمي الى ترسيخ وجـود الأنا باسقاط القدرة الكليـة عليهـا وعلى اطارها (الأبوين) وتلكم هي الترجسية .

تتجلى غريزة الموت أو المازوخية في الحضارة الغربية من خـلال اسطورة (تريستان وايزولدا) كما يعرضها (دنيس دو روجمون) في كتابه : (الحب والغرب) ، فهذه الأسطورة يحكمها (ديالكتيك « الهوى ـ العائق »)(٧١) .

(الهوى يعني الألم Passion ... وذلك يعني حب الألم والبحث عنه .. إن الحب ... الهوى ، لهو الرغبة في ما يطعننا ، في نصره فناء)(٧٢) وهذه المازوخية هي النزوع الى حالة أعلى : (ان الذي نبحث عنه هو الشيء الذي يستطيع ان يثيرنا حتى يرقى بنا .. الى « الحياة الحقة » ... إن الحياة الحقة هناك كما يقول رامبو)(٧٣) .

(والحق أن العائق لم يعد في خدمة الهوى القدري ، بل أصبح ، بالعكس ، الهدف والغاية المطلوبة لذاتها ، ولم يلعب الهوى إذن سوى دور امتحان مطهّر . أو كما يمكن القول ، امتحان توبة في خدمة هذا الموت الذي هو تجلٍّ . لقد وصلنا الى السر الأخير)(٧٤) .

الموت هو التجلي . موت الرغبة الجزئية هو إشراق المعرفة . ان غريزة الموت الفرويدية تجد تعبيرها هنا من خلال امتدادها المازوخي ، أي من خلال الحصول على اللذة من كبت مبدأ اللذة وذلك بتحويل الرغبة

الجنسية الى رغبة في المعرفة . إن دافع الموت يكف الدافع الجنسي ؛ كما يقول فرويد ، ويصعد طاقته نحو التأمل والمعرفة :

(لماذا نحن نفضل على كل قصة اخرى ، قصة حب ممتنع ؟ ذلك اننا نحب الحرقة والشعور بما يحترق فينا . ارتباط عميق بين الألم والمعرفة . ومشاركة بين الشعور والموت « استطاع هيجل أن يبني عليها تقسيما عاما لفكر الانسان بل وتاريخه » . وإني أميل بكل قواي الى تعريف الانسان الرومنتيكي الغربي بأنه رجل يستخدم الألم ، وأم الغرام بصورة خاصة ، وسيلة فضلى للمعرفة)(٧٥) .

(.. وما يعبّر أعمق تعبير عن هوس الأوربي : المعرفة من خلال الألم ، هو سر أسطورة تريستان)(٧٦) .

إن وظيفة غريزة الموت والمازوخية المشتقة منها أن تؤسس القوة النابذة التي تخرج الفرد من مبدأ اللذة ، اي تحطم الاطار الضيق للأنا وتدفعها في اتجاه الشمول .

وكما يقول دستويفسكي في رواية الأبله :

(إن لقانون تحطيم الذات ، عند الكائنات البشرية ، قوة تعادل قانون حفظ الذات) .

تكلم هي الولادة الثانية كما جاء في الانجيل ، أي : (أن يضيع الإنسان نفسه ليجدها) . وعلى هذا النحو تمتلىء غريزة الموت الفردية بالمعنى، فهي ليست فرضية باطلة ولكنها هي التي تحرر رغبة الإنسان من إطار الأنا الضيق المحكوم بحتمية مبدأ اللذة لتضع هذه الرغبة في مستوى الوجود الشامل ، مستوى الممكن التأملي الذي يحقق أعلى مستوى للذات .

إن غريزة الموت والمازوخية المشتقة منها هما في خدمة الممكن التأملي إذ يهيئان الأنا للصعود نحو هذا الممكن وذلك بتحريرها

من مبدأ اللذة ، وبذلك تتحرر الرغبة اللامتناهية وتتجه نحو الموضوع اللامتناهي ، الممكن التأملي . فغريزة الموت والمازوخية هما (العائق) الذي يصعد الرغبة نحو الثقافة أو الحضارة .

إن غريزة الموت التي يقف غالبية علماء النفس مترددين في قبولها : هذه الغريزة هي في الحقيقة حدس نظري من فرويد الذي لم يكن محدودا بأفق التحليل النفسي التطبيقي أو العلاجي ، ولكنه كان صاحب نظرية في الإنسان كما يرى (كالفن س. هول) في كتابه : علم النفس عند فرويد. لقد كان البعد الثقافي نصب عينيه دائماً ، فهذا البعد هو الذي يفسر غريزة الموت التي لاتفهم الا بوظيفتها : كف مبدأ اللذة وتحويل الرغبة عن مركزية الذات ، من أجل الإنعطاف وتغيير الطريق .

والبعد الثقافي هو الذي يفسر حدس فرويد عن الدافع الجنسي الذي خرج به على مفهوم الغريزة الثابت ، فمرونة هذا الدافع هي التي تجعل منه مبدأ التصعيد وحامل الثقافة ، إن فرويد مفكر جدلي في صميمه ، وإن لم ترد عبارة الجدلية عنده ، فجدلية الطبيعة والثقافة هي الإطار النظري لأفكاره كلها (بيير فوجيرولا : الثورة الفرويدية) .

إن الفرويدية تعطينا الأساس الواقعي لنظرية الثقافة إذا نظرنا إلى المذهب الفرويدي نظرة كلية ، ولكنها لا تستطيع أن توضح طبيعة هذا التحول من الطبيعة إلى الثقافة لأن لحظة التأمل في صورتها الخالصة كانت غائبة عنها . وهذه اللحظة هي جوهر هذا التحول ونقطة انعطافه الأساسية . إن مستوى الممكن التأملي الذي تقوم عليه عملية الثقافة لانجده عند فرويد ، ففرويد مثل ماركس الذي شرح كيفية التحول نحو النظام الإشتراكي دون ان يحدد ملامح هذا النظام ، فكلاهما كان معنياً بالطريق أكثر من الهدف .

إن علماء التحليل النفسي المتابعين لفرويد يشكون من قصور المفهوم الفرويدي عن التسامي أي : التصعيد (.. ذلك أنه في الواقع مؤشر على

ضرورة مذهبية لا سبيل إلى الاستغناء عنها . إنما يظل غياب نظرية متماسكة عن التسامي واحد من ثغرات الفكر التحليلي النفسي)(٧٧) معجم مصطلحات التحليل النفسي : مادة تسامي .

إن التصعيد ليس العملية الإبداعية وحدها ، فهذه لا تقوم بذاتها ، ولكن على لحظة أساسية سابقة عليها هي لحظة الممكن التأملي التي يظنها البعض خاصة بالميتافيزيقا ، ولكنها اللحظة التي لا يقوم أي إبداع حقيقي إلا على قاعها . وذلك لأن كل إبداع إخراج لحدس أساسي عن الوجود والحدس ثمرة التأمل لا الإلهام . الحدس هو النواة المركزية للإبداع ، وهذه النواة تنتشر من خلال صيغة ثقافية ما : فلسفية ، ايديولوجية ، أدبية ، علمية ..

فالتأمل ليس خاصاً بالفلسفة ، ولكنه اللحظة ـ الأساس لكل إنجاز حضاري .

إن كل إبداع يقوم بالضرورة على معرفة ما ، وكل معرفة تنطلق من الموقف التأملي وهو لحظة الإنقطاع عن المعطيات الجزئية التأمل في الكل .

فالابداع يتألف من لحظتين وليس لحظة واحدة ، الأولى هي اللحظة التأملية وهي الأساس لكل عملية إبداعية ، أي أنها الأرضية العامة للثقافة . والثانية هي الفعل الابداعي ذاته الذي يقوم على الحدس التأملي وينتج صيغة ثقافية ما . فالتصعيد عملية مزدوجة تتضمن لحظتي التأمل والفعل .

إن منهج التعليق الفينومينولوجي الذي جاء به (هوسرل) هو أهم محاولة عقلانية في عصرنا للصعود الى مستوى الممكن التأملي . وهو يقوم على تعليق كافة الأحكام المسبقة (وضعها بين هلالين) ، أي الكف عن الاعتقاد بصدقها . ويكون ذلك بسحب الإهتمام من موضوعات العالم واعتبارها مجرد موضوعات للتأمل .

فالتعليق نقلة من الموقف الطبيعي ، أي من الاندماج العفوي بالعالم ، الى الموقف التأملي : (فإذا قلنا عن الأنا الذي يدرك « العالم » ويعيش فيه عيشة طبيعية ، إنــه مهتــم بالعالم ، فسيكون لدينـا في الموقف الفينومينولوجي المعدل حينذاك ، ازدواج في الأنا ، ففوق الأنا المهتـم اهتماماً ساذجاً بالعالم يقوم الأنا الفينومينولوجي (التأملي) كمشاهد عديم الاهتمام . . .)(٧٨) .

إن الموقف الطبيعي يقوم على الاهتمام بالعالم ، وأما الموقف المتعالي (التأملي) فيقتضي بالضرورة (. . ، موقف « المشاهد عديم الاهتمام » الذي يشغل خاطره فقط أن يرى وأن يصف بصورة مطابقة)(٧٩).

وهذا (المشاهد عديم الاهتمام) متحرر من التحيز للذات :

(. . ، إن أنا التأمل الفينومينولوجي يمكن أن اصبح على شـكل عام كل العمومية ، مشاهداً **غير متحيز لذاته ، لا** في حالات خاصة فقط، ولكن بصفة عامة ، . .)(٨٠) .

(إن أنا التأمل الذي تحرر بالتعليق الفينومينولوجي من الاهتمام بالمعطيات الخارجية يتحـول إلى امكانيــة خالصة ، إن (الإنية المتعالية هي عالم صور ممكنة)(٨١) .

(وإذن ، إذا تمثلنا الفينومينولوجيا على شكل علم حدسي قبلي ، ما هوي بصورة خالصة ، فإن تحليلاتها لا تقوم بشيء غير أن تكشف لنا عن بنيــة الماهية العامــة للإنيــة (الأنا) المتعالية التي تشمل جميع المتغيرات الممكنة لإنيتي الاختبارية ، والتي تشمل هذه الإنية ذاتها بمـا بما هي إمكانية خالصة)(٨٢) .

إن الممكن التأملي هو بنية الشعور ذاته ، ونحن نصل اليه من خلال التعليق الفينومينولوجي الذي يحول علاقتنا بالعالم من علاقة وجود الى

علاقة معرفة ، من علاقة الإهتمام العملي والاعتقاد بصدق المعطيات ، الى التوقف عن هذا الاعتقاد ، والوقوف موقف مشاهد عديم الاهتمام . فالتعليق الفينومينولوجي هو الموقف التأملي الذي يقطع سياق الفعل من أجل رؤية الأشياء في ذاتها بعد فض اغلفة الوهم التي تراكمت فوقها.

فالتعليق هو موقف بدئي أو جذري من أجل تأمل الوجود سعياً وراء الحقيقة . وعلى هذا النحو نجد الموقف التأملي ، من خلال التعليق متناقضاً مع الموقف العبثي أو العدمي الذي يسلب الوجود كل معنى وكل قيمة . فالتعليق ينصرف عن الحقائق الراهنة ليصل الى حقيقة جذرية، الى العيان الأصلي أو رؤية الأشياء في ذاتها . فهو علاقة أساسية بالوجود ، في حين أن العبث والعدمية يمثلان استئصال الأنا من كل علاقة خارج الذات فهما من الظواهر العطالية .

إن الفينومينولوجيا تحدد الموقف التأملي وتميزه عن عالم الحياة فهي تشرح التحول من موقف الفعل الى موقف التأمل من خلال عملية التعليق وبذلك تؤسس نظرية الثقافة تأسيساً جذرياً لا نجده عند فرويد .

ولكن التعليق الفينومينولوجي يفتقر الى الأساس. فما هو الدافع الى التعليق والعودة الى الممكن التأملي ؟ إن التعليق الفينومينولوجي لا يؤسس الموقف التأملي إلا على نفسه ، في حين أن التأمل ليس بداية مطلقة ولكنه يقوم على تحول في الرغبة أو تصعيد لها ، أي تحول في الدافعية وشحنتها الانفعالية : (ما الذي يزود « القوة الدافعة » على إثارة السؤال الظاهري ؟ الواقع أن (هوسرل) لا يعرف إجابة على السؤال لماذا ، وكيف يقتحم الانسان مجال الفلسفة ...

وكان « هيدجر » مدركاً للمشكلة تمام الادراك فقد بحث عن دافع الى التأمل، سابق على كل تأمل . على اساس(التجارب الوجودية)(٨٣).

إن الدافع الى التعليق هو تحول الرغبة الفرويدية من المواضيع الجزئية الى الموضوع الكلي :: أي الممكن التأملي أو الشعور الخالي من الصيغ ، لأن هذه الصيغ الجزئية لا تحقق إشباع الذات . على هذا النحو يبدو لي التكامل أو التأليف الذي اقترحته بين الرغبة الفرويدية والتعليق الفينومينولوجي .

إن التصعيد يتجلى من خلال التعليق الفينومينولوجي فكلاهما من طبيعة واحدة وهدفهما واحد هو العودة الى الممكن التأملي أو امتلاك الشعور . فهذا هو المستوى الأونطولوجي أو مستوى الوجود الحق للذات ، لأنه هو الذي يحررها من أن تكون أسيرة رغبتها في العالم ، لأن هذه الرغبة قد تحولت الى رغبة في التأمل وأصبحت علاقتها بالعالم مقصورة على حد ضمان الحاجة ، فالذات قائمة على قاعدة الضرورة وحسب أما عالمها الحق فهو الممكن التأملي وبذلك تتحقق حرية الشعور الداخلية وهي الحرية الأساسية أو الأونطولوجية للأنا . ثم إن الممكن التأملي هو مؤئل الذات أو الشخص ومحل صيانة قيمته :

(بمعنى أن القيمة تقابل ممكناً ينزع الى التحقق)(٨٤) .

وأعلى القيم هي قيمة الشخص الإنساني التي يتجه الانسان نحوها بالحدس العاطفي كما يتجه الطير الى عشه :

(إن الاشتداد الحركي نحو أعلى القيم ، الاشتداد شطر قيمة الشخص الأخلاقية ، يفترض في نظر « شللر » في الواقع ، توافر حدس عاطفي بالقيم وبتسلسها ويجيز تعمق معرفتها الإنفعالية)(٨٥) .

إن الشخص يوجد وجود قيمة ممكنة تنتظر التحقق ، قيمة « ينبغي » العثور عليها ولا يمكن ان تتحقق بصورتها المثالية أبداً .

إن الذات ، في مستوى الممكن التأملي ، قد تحررت من ربقة العالم وخرجت من محورية الأنا وأصبحت قادرة على رؤية إمكانات الوجود

كلها ، ورؤية الآخر كما هو في ذاته ، لا كما يريده الأنا العطالي . فالآخر في ضوء هذه النظرة الأونطولوجية أصبح شخصاً مستقلا .

هذه العلاقة النزيهة بالآخر تتجلى في الشعور بحضور هذا الآخر ، أي الشعور به كذات وليس كأداة . فالحضور الانساني ، عندما نكون في المستوى الأونطولوجي ، يواجهنا ويفرض نفسه علينا مهما كان من شأن الآخر . وهذا الشعور بالآخر بصفته شخصاً لا يفرضه موقع الشخص الاجتماعي أو قوته ؛ فنحن نشعر به أمام عاجز متسول بضرب من التعاطف يصل الى درجة الإثمية أحياناً .

ان الذين يضعون أنفسهم في مستوى الشعور من ذاتهم ، أي في مستوى الممكن التأملي أو الاونطولوجي ، هم الذين يضعون الآخر ذاتا أي يرفعونه الى مستواه الاونطولوجي ، فأونطولوجيا الذات تتضمن أونطولوجيا الآخر أي الشعور به كذات . ان الأخلاق تتجلى في عصرنا كنظرية في العلاقات مع الآخر أو كفلسفة في المشاركة . ولذلك نجد أن مستوى الممكن التأملي ، ما دام منفتحاً على الآخر ، هو الذي يؤسس الحياة الاخلاقية ، فالأخلاق ذات طابع أونطولوجي ، ولم تفلح محاولات العصر الحديث في بناء فلسفة قيم مستقلة عن الاونطولوجيا كما يرى (بول تيليش) بحق ، في كتابه : (الحب والقوة والعدالة) .

ان نمط العلاقة بالآخر مرتبط بنمط العلاقة بالذات ومن لا يرتفع فوق مستوى العطالة لن يرى الآخر ذاتاً بل أداة وهذا الشعور هو الذي يؤسس حس العدالة الذي يقوم عليه المعيار الاخلاقي .

والممكن التأملي ليس موقعاً طوبوغرافيا محددا في بنية النفس أو في بنية العالم ، ولكنه امكانية كامنة في أعماق النفس فهو الوجود الغائب أو المحتجب الذي يؤلف ما وراء الشعور اليومي ولا أقول اللاشعور الذي ينتسب الى المستوى السيكولوجي ، في حين أن الممكن التأملي يؤلف المستوى الأونطولوجي ، مستوى الوجود الحق للانسان. والممكن التأملي

يتألف من لحظتين : الأولى هي لحظة التساؤل أو مستوى السؤال لماذا ؟ والثانية هي لحظة إنشاء الصيغة الثقافية ونسميها اختصاراً لحظة الفعل ، أو لحظة السؤال كيف ؟.

اللحظة الأولى هي لحظة التساؤل حول الوجود الانساني ، وحول وجود الشر الذي يتعين بمقدار الحيف أو الخفض ، بمقدار الاحباط او الاستلاب الواقع على الشخص الانساني . فالتساؤل من طبيعة أخلاقية ما دام محوره الشخص الانساني فهو الذي يفتح الممكن التأملي الذي يثيره السؤال لماذا ؟ لماذا وجد الشر في هذا العالم ، وهذا السؤال بدوره يثيره القلق الذي تفجره ضروب الشر الواقعية التي تواجه الشخص .

ان لحظة التساؤل هي لحظة النفي ، نفي الصيغ القائمة فعلا والعودة الى قاع الممكن التأملي ، الى الدوار الميتافيزيقي الذي يمثل الفراغ والخلاء والوحشة. فالميتافيزيقا ليست صيغاً جاهزة ولكنها تجاوز الصيغ جميعاً . إنها البقاء في مواجهة القلق ، في مستوى التساؤل . ان لحظة النفي يمثلها التعليق الطينومينولوجي والإعدام الوجودي ، ونحن نفهم هذا الإعدام بمعنى أخلاقي ، فهو نبذ الصيغ القائمة فعلاً تمهيداً لاكتشاف قيم جديدة . فهو نقيض العدمية السيكولوجية النابعة من نرجسية متضخمة والتي تسلب العالم كل قيمة لانه لم يحسن مداعبة الأنا .

لحظة التساؤل لا تقدم أجوبة حاسمة ، فهذا من شأن لحظة الفعل التي تنفي ضروب الشك والتردد ، أي تنفي التساؤل بصيغة ثقافية حاسمة تجيب على السؤال كيف ؟ اي كيف يجب أن نتصرف في الحياة ؟ فالسؤال كيف يمثل مستوى التفكير العملي أو الاجرائي أو يمثل عقل الفعل .

ولكن على الصيغة الثقافية ان تجيب على السؤالين معاً : لماذا ؟ وكيف ؟ . وهي تجيب على السؤال الأول بتبرير وجود الشر واحتوائه

لكي ينتفي القلق ، فالعمل أو الممارسة لا تتم الا ضمن عالم آمن ، لان الشر يثير القلق الذي يزعزع تربة الاعتقاد ويحول دون الممارسة .

وتبرير وجود الشر تقوم به النظرية أو الصيغة الثقافية التي تتجلى في صورة الدين أو الأسطورة أو الايديولوجيا . أما السؤال كيف فتجيب عليه الاخلاق العملية التي تضع قواعد السلوك ، وهذه لاتقوم بذاتها إذن ، فهي تقوم على التبرير النظري الذي يحرك ارادة الفعل ، أي الحكم بأن الحياة الانسانية مبررة ومعقولة . ان لحظة الفعل تصوغ النظرية التي تحول التساؤل الى اعتقاد أو حكم يتأسس عليه السلوك .

لحظة التساؤل لا تصوغ نظريات ، فهذه من شأن لحظة الفعل التي تبرر الحياة وتضع المعايير الناظمة لتصرفات الانسان . فمهمة لحظة التساؤل أن تضع النظريات والصيغ الجاهزة موضع السؤال ، وأن تحكم على جدارتها وفق معيار الحقيقة لا معيار التكيف ، والحقيقة في مجال الانسان معيارها الشخص ، فهي من طبيعة أخلاقية .

ان لحظة الفعل نسبية ، فهي تصوغ النظريات الملائمة لحالة الواقع الراهن ، أي أفضل الصيغ الثقافية الممكنة ضمن عصرها . أما لحظة التساؤل فهي المعيار المطلق ، وحذفها يؤدي الى الضلال الايديولوجي ، لأن لحظة الفعل تمثل المستوى الايديولوجي الذي لا يقوم بذاته ولكنه يستند الى لحظة التساؤل . واللحظتان معاً تمثلان المستوى الاونطولوجي أو الفلسفي ، أي مستوى الممكن التأملي ، الذي يمثل قطب التجاوز الميتافيزيقي أو السريالي أو الصوفي ، فهو الوجود المحتجب للانسان . الممكن التأملي هو موئل الشخص الانساني ومحل تجليه كقيمة مثالية ، ولكنه يظل قيمة مثالية ممكنة ، أما الواقع فيخفض هذه القيمة قليلا أو كثيراً بحسب درجة معقوليته .

ولكن قيمة الشخص تظل قائمة في عالم الممكن كمعيار مثالي يحاكم الواقع في ضوئه . وهذا المعيار المثالي يتجلى في الفن ، فالفن هو الانعكاس المباشر للممكن التأملي ، ولذلك فهو الموئل للشخص الانساني .

الفن على صلة وثيقة بالممكن التأملي ، ولكنه متصل بالواقع أيضاً . والحق أنه يقوم على العلاقة بين الممكن والواقع ، فهو التعبير عن المسافة أو الفــرق بين الشخص كقيمة ممكنة (ينبغي) العثور عليهــا ، وبين الوجود الواقعي للشخص :

(وإذ نبحث في علم الجمال فنحن نذهب الى أن التعالي يرتبط به في الغالب . . . ويبدو أن لهذا الابداع وجوداً فوقياً (فوق الواقع) ، وأنه يوجد وجود قيمة ينبغي العثور عليها ، ونحن لا نعثر عليها البتة عثوراً تاماً ، ان الفن يتبع ، الى حد ما ، مثلا أعلى يتعذر تحقيقه(٨٦) وهذا المثل الاعلى الذي يتعذر تحقيقه هو الشخص كقيمة ممكنة (ينبغي) العثور عليها . حقاً ان الفن هو صيغة ثقافية ، ولكنه يختلف عن الصيغ الثقافية الاخرى كالايديولوجيا مثلا : فهو مصنوع بأسلوب الممكن ذاته ، وكل شيء يمكن قوله من خلال الفن حتى المستحيل نفسه ، فالفن يستعمل لغة الاسطورة : فاوست يحاور الشيطان ، وبطل كافكا يتحول الى حشرة والامير الصغير (اكسوبيري) يحيا في كوكب سماوي . والمجاز والرمزية في الفن ينتميان الى عالم الممكن وأسلوبه .

فالفن عالم خيالي يحاذي العالم الواقعي دون أن يساويه ، وهو يقدم نفسه على أنه العالم الحقيقي ويبدو للقارىء كذلك . فنحن نشعر بأبطال الرواية يعيشون بيننا ، ومدام بوفري تنتحب في عشرين قرية فرنسية كما قيل . وهذه الواقعية التي نستشعرها في الفن غير ناتجة عن غرق الفن في تفاصيل العالم الواقعي باسم الواقعية ، وانما مصدرها أن الفن يعبر عن الواقع الانساني نفسه . وهذا الواقع هو التوتر بين الممكن والواقع ، بين الشخص كقيمة مثالية ومقدار الخفض أو الاستلاب الذي يقع على الشخص .

إن التساؤل هو الجذر الأخلاقي للفن ، فليس الفن مكلفاً بأن يقدم صيغة ثقافية يهتدي بها البشر في حياتهم كما تفعل الإيديولوجيا التي تتجاوز لحظة التساؤل نحو لحظة الفعل كما رأينا ، فهي تكف الاسئلة

لترسخ الاعتقاد ، لأن الأسئلة تزعزع الارادة أما الاعتقاد فيشدها ويمنحها التماسك ، فهو عقد الصلة مع الذات والحياة ، وهي صلة لا يقوم الموقف الانساني بدونها .

الفن لا يقدم ستراتيجيا المستقبل كالايديولوجيا ولكنه يومىء بالنبوءة من خلال تساؤلاته ، فالفنان عراف المستقبل لأنه يملك حس المصير صفته يحيا في عالم المكن ، وهذه النبوءة تسقط في الحقل الاجتماعي كما يسقط الحجر في بحيرة اذ يرسل امواجاً تعبر السطح وتهزه ، فالفنان ليس فردا ولكنه حادثة اجتماعية فذة ، ومن هنا خطورة موقفه .

الفن حارس الوجود الانساني القائم في المفارقة والتوتر والعذاب والقلق ، ولذلك نجد الفنان أحياناً ينوء بعبئه ويخون قضية الفن ونجد ذلك في أدب سوء النية . رأينا أن صيغة سوء النية هي رغبة مموهة بالقيمة الاخلاقية ، فسلوك سوء النية يشبع الرغبة ويظهر نفسه وكأنه منسجم مع القيمة التي يخونها . ويتجلى هذا السلوك في خطاب اعلامي موجه نحو الذات والآخر لاشباع الرغبة وتبرير الأنا .

وفي أدب سوء النية نجد أن الخطاب الإعلامي هو النص الأدبي ذاته فهو يؤدي الوظيفتين معا : إشباع الرغبة والتظاهر بالقيمة . فالنص تقنية بارعة والكاتب يمتلك المهارة في الوصف والتصوير ورسم الشخصيات .. وهذا ما يكسبه هوية الكاتب وامتيازاته .

ولكنه في الوقت نفسه يخون هذه الهوية التي تقتضي بالدرجة الأولى الاخلاص للحقيقة أو الصدق . إنه يتجنب المغامرة ، مغامرة الصدق ؛ يتجنب التوترات بتجاهل المشكلة الأساسية أو الحقيقة المقلقة ، فهو يقرأ الواقع بسوء نية كالفتاة التي وصفها سارتر في موقف التقرب الأول .

إن الاخلاص في حال من وقف التنفيذ لأنه متناقض مع الرغبة التي تواطأ الأنا معها . هذا التقني البارع يمتلك تقنية الكتابة ، ولكنه يمتلك

أيضا فن توجيه (الكاميرا) بسوء نية ، فهو يتكلم دون أن يقول شيئا يمس الحقيقة المقلقة .

إن اللغة أخطر قنية امتلكها الانسان كما يقول (هولدرلن) فهي محل الصدق ومحل الكذب ، وفي حالة سوء النية تصبح الكلمة محل إشباع الرغبة وتمويهها معاً . فالنص الأدبي في حالة سوء النية أشبه بالخطاب السياسي المزيف الذي تمليه العطالة : يحقق رغبة صاحبه ويموه الذات والواقع . الكلمة في أدب سوء النية مرهقة ، محملة ما لا تطيق لأنها محاصرة بالمحرم ، إن عليهـا أن تحجب الممنـوع أو الحقيقة وتتظاهر بالتعبير عنها .

أدب سوء النية ينمو في مناخ الارهاب الفكري ، فالحوار مغلق والكلمة التي تشير الى الحقيقة محجور عليها ، فلا يبقى سوى هذا الغثاء الكاذب الذي يشوه مفهوم الأدب بحرية تامة . ولذلك نجد أدب سوء النية يتعايش مع عصور الظلام لأنه يموه الواقع .

رأينا أن مستوى الممكن التأملي هو موئل الشخص ، فهو مستوى الشـعور بالذات والآخر بصورة متوازية ، وهذا الشـعور هو الذي يؤسس حس العدالة الذي يصون الشخص .

إن الخطر الذي يترصد الشخص ، إذا استثنينا أخطار الطبيعة — هو العدوانية الانسانية التي تجلت خلال مراحل التاريخ ، وقد أرجعنا هذه العدوانية الى العطالة .

العطالة ترمي الى الدرجة صفر من التوترات ولذلك فهي في تناقض مع مفهوم الشخص باعتباره ذاتاً فاعلة أو مركز المبادرات التي تخترق السكون العطالي . فالعطالة ترمي الى تعطيل الآخر : إما بإلحاقه بالذات العطالية أو تحويله الى شيء عديم المبادرة . وهذا ما يتجلى من خلال بنية التعصب والعدوانية حيث الآخر إما أن يكون تابعاً ملحقاً بدائرة الأنا،

أو مغايرا ينبغي تدميره . وهكذا نجد أن العطالة تدور حول محور واحد هو محور الأنا المغلق على ذاته ، وهذا لا يعني أنها تجهل وجود الآخر ولكنها تتجاهل وجوده كشخص .

وهذا نابع من المبدأ الاقتصادي الذي تقوم عليه ، مبدأ الدرجة صفر من التوتر . لأن اعتبار الآخر ذاتاً يقتضي أن نحسب حساب حريته ومبادراته وأن نكف الرغبة التي تمد استطالاتها إليه لتجعل منه موضوعا ملحقاً بها . إذ أن علينا أن نجابهه كشخص لا كشيء ، فالعلاقة الانسانية هي علاقة الاعتراف المتبادل بشخصانية البشر وذلكم هو مبدأ العدالة ، فالعدالة هي المبدأ الناظم للعلاقة الانسانية من أجل صيانة الشخص من أن يقتحمه الآخر ، العدالة هي درع الشخص الانساني .

إن العطالة ، بنزعتها نحو إلغاء الآخر ، تحطم علاقة الاعتراف المتبادل أي تحطم مبدأ العدالة الذي يؤلف نقيضا للعطالة . فالتاريخ تتجاذبه قوتان هما العطالة والعدالة وكل منهما تحاول الاستيلاء على طاقة المجتمع الأساسية : السلطة . لقلبها ضد الأخرى .

إن مبدأ العدالة ، الذي تناضل المجتمعات والطبقات المقهورة من أجل سيادته ، يتكون في أعماق الشخص أولا فهو يبدأ في مستوى الممكن التأملي ، مستوى الشعور بالذات والآخر كما رأينا ، وهو ينمو بنمو الشخص وينضج بنضجه ، فهو في البدء حس العدالة أو الحس الاخلاقي الذي ينبثق من هذا الشعور المزدوج بالذات والآخر فجذره كامن في الشعور الشخصي ومن هناك يتحرك ليفرض نفسه على البنية الاجتماعية . إنه حقيقة سيكولوجية وليس اصطلاحا اجتماعيا يغزو الفرد من خارجه ، ولكنه يغتني بالمكتسبات الاجتماعية بالتدريج .

وما دام حس العدالة هو الشعور الشخصاني نفسه فهو يبدأ مبكرا جدا في النفس الانسانية ونعثر عليه عندما يميز الطفل بين عقاب عادل

على ذنب ارتكبه وبين عقاب ظالم أصابه وهو بريء ، فهو يتقبل الأول ويشعر بالأسى العميق تجاه الثاني .

ويتجلى هذا الحس من خلال الانحراف عن المساواة . فالطفل حساس جدا لهذا الانحراف ، يتألم منه ويعاني الاحباط بسببه . إن حس العدالة يستمد قوته من الشعور بالذات والآخر ، وكل مس يصيب هذين القطبين يؤجج هذا الشعور ويجعل منه طاقة محركة . ولذلك كان الشعور بالظلم مفجراً أساسياً لأعمق طاقات الانسان وأقواها .

إن الشعور بالعدالة ينمو بصورة مستقلة عن إرادة الكبار وسلطتهم ، فهو ليس فكرة تأتي الشخص من خارجه ، ولكنه الفكرة التي تبدأ مع تكون الشخص وتؤلف علامة نضجه ، وبذلك تصبح المبدأ الذي يوجه سلوكه ، ولكن مبدأ العطالة يظل فاعلا بصورة موازية له ».

إن طفل التاسعة من العمر تنتصر عنده فكره العدالة على الطاعة ويميز بين المثل الأعلى أو المبدأ الثابت من جهة ، وبين العادات الاجتماعية الجارية التي تبتعد قليلا أو كثيرا عن هذا المبدأ ، وتتغير بتغير العصور(٨٧).

ويلزم عن ذلك قيام تعارض في نفس الطفل بين الخضوع والتطابق مع صورة الأبوين من جهة ، وبين الاستقلال الذاتي من الجهة الأخرى . وهذا التعارض أؤدي بالطفل الى التناقض الوجداني أو الصراع العاطفي بين الشعور بالذنب نحو الكبار من جهة ، والشعور بالذات واستقلالها من جهة أخرى . وهذه الأزمة هي أزمة النضج أو الشعور بالذات والآخر ، الذي يتناقض مع التبعية ، ويعني نضج مبدأ العدالة عند اليافع(٨٨) .

إن الشعور بالعدالة يعارض الطاعة والواجبات المفروضة ، فهو الذي يحرر اليافع من سلطة الكبار ، لأن جذره في الشعور الذاتي نفسه ، إنه أشبه بأنا مثالي يتولد في أعماق الشخص ويتعارض مع الأنا الأعلى الفرويدي الذي يتضمن معايير السلطة الخارجية . فنحن هنا أما ضمير ذاتي مستقل عن الضمير الاجتماعي .

إن حس العدالة هو في صميمه الحس النقدي الذي يواجه به الطفل سلطة الكبار والنظام الاجتماعي القائم فهو حافز التساؤل والتمرد والنفي لكل نظام يجور على الشخص ، رأينا أن الشعور بالذات هو شعور مزدوج ، شعور بالأنا والآخر معا ، يصبح مع النضج شعوراً بالتعادل بينهما ، وهذا الشعور بالتعادل هو نفسه الشعور بالعدالة ، فنواة العدالة هذا الشعور الشخصاني . ولذلك ندعو هذه المرحلة العدالة الشخصانية ، وهي الأساس السيكولوجي الذي تقوم عليه العدالة الاجتماعية والسياسية .

هذه العدالة الشخصانية تجد امتدادها الفلسفي في مبدأ الغائية عند (كانط) الذي ينص على أن نعامل الانسان في ذاتنا ، وفي الآخرين كغاية في ذاته وليس كوسيلة .

والفلسفة الشخصانية المرتبطة باسم (إ. مونييه) هي على الطريق نفسه ، فهي تحاول أن تجعل من الشخص معياراً للتاريخ وأداة للضغط على التاريخ ، بنوع معين من الفكر المقاتل ، حسب عبارة ريكور . (فالشخص مركز لإعادة توجيه العالم الموضوعي)(٨٩) .

ولكن الشخص لا ينفصل عن مبدأ العدالة لأنه مهدد على الدوام بعدوان العطالة ، والعدالة تتحقق من خلال القانون : (وكل فرد غير محاط بنوع من دائرة قانونية مهدد على الدوام بالعدوان الخالص ... وهناك فطرة قانونية في الشخص الانساني أي أنه جوهريا موضوع حقوق)(٩٠) .

إن العطالة قوة مؤثرة في الواقع فلا بد من التصدي لها في الواقع نفسه بأن يستولي مبدأ العدالة على هذه القوة ويقلبها ضد العطالة نفسها :

(والحق هو ما يستخدم العنف لقلبه ضد نفسه وإخضاعه للعقل)(٩١) .

إن العدالة قوة أخلاقية لأنها المبدأ الذي يصون الوجود الانساني وهي تستمد قوتها من أعماق الضمائر الفردية فرهانها على ذاتها وليس على القوى الخارجية : المادية والتقنية .. والنضال من أجلها هو نضال من أجل أن تكون الأشياء على ما ينبغي أن تكون ، فهي تعبير عن نظام الوجود نفسه أو هي الوضع السوي للوجود ، فهي في مستوى الحقائق الأونطولوجية الثابتة أي في مستوى الممكن التأملي نفسه فهو المستوى الأونطولوجي كما رأينا ، ولذلك فهي ليست مجرد اصطلاح اجتماعي ، بل إن تحققها في المجتمع امتداد لوضعها الأونطولوجي :

(.. ليست العدالة مقولة اجتماعية بعيدة تماما عن التساؤلات الأونطولوجية ، ولكنها مقولة لا يمكن دونها أن تكون أية أونطولوجيا أمراً ممكنـاً)(٩٢) .

إن العدالة مقولة مؤسسة للعالم ، لأنها هي التي تصون الكائنات كلها ، بأن تصون لكل كائن حدود هويته فلا يطغى كائن على آخر ، وليس هذا كلاماً مجرداً : فطغيان العطالة لم يؤدِ الى دمار الشخص الانساني وحسب ، ولكنه أدى الى دمار كائنات الطبيعة الحية أيضاً ، فالعطالة هي ضد الحياة ونقيضها العدالة التي تصون الحياة وهذا هو رهانها .

ونصل أخيرا الى أن صيانة عالم الانسان لا تتحقق إلا بتجديد صلة الانسان بالمستوى الأونطولوجي أي مستوى الممكن التأملي وبالإبقاء على هذه الصلة ، فان نسيان الوجود يؤدي الى دمار العالم .

العدالة مفهـوم أونطولوجي وليست مجـرد اصطلاح سياسي أو اجتماعي ، فهي المبدأ المشتق من مفهوم الشخص الانساني ذاته ، القائم في المستوى الأونطولوجي نفسه . هذا ما وصلنا إليه .

ولكن هذه العلاقة بين مبدأ العدالة ومفهوم الشخص لم تكن واضحة في العصور القديمة . فقد عرف اليونان العدالة بصفتها النظـام الكوني Logos والنظام الاجتماعي جزء من هذا النظام الكوني . فهي عند

أفلاطون الفضيلة الشاملة المسؤولة عن التعاون المنسق بين الطبقات الثلاث في المجتمع وبين اقسام النفس الثلاثة من جهة أخرى ، فهي تؤلف نظام الموجودات وطريقة تراتبها .

فالعدالة تتجلى في فكرة النظام أو فكرة القانون الذي يحدد لكل شخص ولكل شيء مكاناً معيناً ووظيفة معينة فهي مصدر الايمان بالقانون الطبيعي والقانون البشري على السواء .

لم يرَ الإغريق في العدالة إلا التراتب والانسجام الذي يحقق النظام الضروري وقد طمحوا في سياستهم الى أن تكون دولة المدينة Polis صورة عن النظام الكوني ، ولكن دولة المدينة لم تكن انسانية بصورة كافية في نظر العصور الحديثة لانها قصرت مفهوم الانسان على اليوناني الحر وحده : (لقد كانت المدينة في نظرهم الوحدة المثالية للحياة الاجتماعية ، والتجمع الأمثل للكائنات البشرية « شريطة توفر صفتين . وهذا ما لا ينبغي نسيانه : أن يكون هؤلاء يونانيين وليس برابرة ، وأحرارا وليس عبيداً » . لقد كانت المدينة الاطار ، ذا الطابع المقدس ، للحياة المشتركة الأكثر غنى بالمعاني والتي تسير باستقلال تام عن الفئات البشرية الأخرى التي لها نفس الطبيعة .) ..

إن تأملات العالم الاجتماعي الفرنسي (ريمون آرون) الحديثة تقيم تشابهاً بين السياسة القديمة الاغريقية والسياسة في العصور الحديثة « بالرغم من الاختلافات في الوسائل التقنية للانتاج أو للقتل ، وفي حجم المجتمعات ، والمعتقدات الدينية » ، وذلك لأن غاية السياسة هي « من بعض النواحي ثابتة » ولأن اشكالها « من الداخل ومن الخارج » قليلة العدد : وهذا ما يفضي لهذه الخلاصة القوية القائلة :

(بأن مشكلة السلطة خالدة، سواء حرثت الأرض بالمعول أم بالجرافة).

(وفضلا عن ذلك ، فان من المؤكد أن تقسيم اليونان الى عدد كبير جدا من المدن ـ الدول « الأمر الذي ينبغي التوفيق بينه وبين وجود

شعور عميق بالوحدة الهيلينية Panhelléniqua « كان يجب أن يشجع بشكل خاص ، على نمو الفكر السياسي ، الذي هو ثمرة تأمل ، اخذ يتعمق أكثر فأكثر ، في وجود المدنية وصيرورتها)(٩٢) .

وهكذا نستطيع الكلام عن استمرارية تاريخية بين اليونانوحضارة الغــرب الحديثــة .

ان الدولة ـ الأمة ، المعاصرة تبدو امتداداً لدولة المدينة الاغريقية، والحضارة الغربية تبدو امتدادا للوحدة الهيلينية ، وامــا البرابــرة والعبيد فيتمثلون في (المغاير أو الاخــر) أي في شــعوب الهامش . فالحضارة الغربية التي اكتشفت اللاشعور ترفض أن تكتشف لاشعورها الخاص . وهي قد حسرت السحر عن العالم ، كما يرى (ماكس فيبر) بحق ، والكن هــذا السحر ترسب في أعماقها في صورة هوامية ، هــي صورة الانا المطلق .

لم يرَ الاغريق في العدالة الا التراتب والانسجام والنظام ، امــا مفهوم الشخص الكلي فقد كان غائبا من هذا النظام ولذلك كانت العدالة الاغريقية ظالمة ولا انسانية. كان النظام يلف في ضرورته الأشخاص والآلهة انفسهم ، ولكن هذا النظام لم يكن له ـ مرجع شخصاني من انســان او إله ولذلك فقد كان مفتقرا الى المعيار الاخلاقي . كان يبدو مثــل ضرورة تحتمها ماهيات الاشياء أو طبائعها التي تنبع من قانون كوني Logos ولكن هذا لا يعني انه كان خارج الاختراع البشري ، فهــو نظرة الى الوجود اختفت ذاتها الفاعلة ، شأنها شأن الاسطورة البدائية التي اصبحت في نظر اصحابها قانونا أزليا .

وعندما تبلور مفهوم الشخص مع المسيحية ، أصبح هــو محور العدالة وهدفها ، فالعدالة لم تعد غاية في ذاتها ، ولكنها أصبحــت وسيلة صيانة الشخص من العدوانية ، كما ترى الفلسفة الشخصانية وهكذا نصل الى أن مبدأ العدالة مفهوم مركب من الشخص والقانون

أو من الشخص والبنية القانونية التي تمتح من الشخص وتحققه ، ذلكم هو التقدم الذي بدأ مع المسيحية التي ألحت على قيمة الشخص ، فهي أول ثورة شخصانية واضحة المعالم ، والشخصانيات الفلسفية هي اعادة انتاج لهذا المفهوم الذي لا يمكن تجاوزه لانه أساس التجاوز.

والشخص ، كما رأينا ، مفهوم اونطولوجي ، فالاونطولوجيا هي مستوى الوجود الحق أو المستوى الماهوي للكائنات ، والشخص هو الانسان الكلي أو الانسان الحق ، انه الماهية المشخصة للانسان ، ولكن الانسان ليس ذاتا او شخصا الا في مستوى الممكن التأملي كما رأينا ، فماهيته أو وجوده الحق ليست في حيازته ، انه لا يمتلكها كماتمتلك الكائنات الاخرى ماهياتها ، فماهية هذه الكائنات حاضرة في وجودها نفسه أو ان ماهياتها غير منفصلة عن وجودها . الا الانسان فماهيته غائبة أو محتجبة وعليه أن يعيد اكتشافها باستمرار . والقلق الذي يتميز به الانسان تعبير عن المسافة التي تفصل بينه وبين هذه الماهية الغائبة . وهذا يعني أن الانسان ، على العكس من الكائنات الاخرى ، موجود في حالة انفصال مؤلمة عن مستواه الاونطولوجي ، مستوى وجوده الحق . وهذه الحالة ليست عابرة ولكنها مستقرة لاكثرية البشر .

والمستوى الاونطولوجي للانسان هو ، كما رأينا ، مستوى الممكن التأملي لان الانسان ليس شخصا أو ذاتا الا في هذا المستوى .

وهكذا نجد ان الانسان مستلب بالفطرة وعليه وحده تقع مسؤولية استلابه ، فعليه أن يغير من ذاته لكي يحصّل ماهيته أو مستواه الاونطولوجي ، مستوى الشعور أو مستوى الممكن التأملي .

يرى سارتر أن الإنسان أعطي الوجود وكلف بصنع الماهية ولكن الماهية نوعية وليست فردية وللإنسان أو الشخص الكلي ماهية نوعية كبقية الكائنات ولولا هذه الماهية لما كان مفهوماً اونطولوجياً ، فالأنطولوجيا هي الدائرة النوعية للشخص ، وهذه الدائرة ، كما رأينا ، تؤلف مستوى

الشعور أو مستوى الممكن التأملي . والقيمة الاخلاقية لكل فرد مستمدة من هذه الدائرة ولو لم يبلغها أبدا .

ان للانسان ماهية نوعية كبقية الكائنات ولكنها ممكنة وليست فعلية فهي موجودة على هيئة الكمون فيما وراء الشعور ، مثل مجال سريالي يبلغه من يجهد من أجله . كان كير كجارد يقول : الانسان لا يولد مسيحيا ولكنه يصير كذلك . والانسان ليس له ماهية أونطولوجية بالفطرة كالكائنات الاخرى ، ولكن ماهيته الاونطولوجية مخبوءة مثل ارث ،عليه أن يبحث عنه ليجده ، وعندما يحصل عليه يصبح شخصا فالشخص هو الفرد الذي حصل ماهيته وأصبح مفهوما كليا للانسان

والماهية الكلية او الوجود الحق للانسان ليست كيانا ثابتا محددا كماهية الكائنات الاخرى المحددة بحكم أو تعريف نهائي كما نحدد المثلث والمربع والدائرة الخ .. ان ماهية الانسان هي الممكن المفتوح على اللانهائية لأنه الممكن التاملي ، فهذا الممكن هو انكشاف امكانيات الوجود كلها ، كما راينا ، وهي لامتناهية .

هذا الممكن اللامتناهي الذي ينكشف في الموقف التاملي هوأساس الحرية الانسانية ، ومن لا يبلغ مستوى الممكن التأملي فهو ليس حرا بالمعنى الحقيقي للحرية ، اي الحرية النابعة من التأمل او العقل ولايملك سوى حرية النزوة .

ان الحيوان تبرمجه الفريزة وهذا مايجعل وجوده مستقرا ومسالكه محددة ، ولذلك فهو لا يعاني ما يعانيه الانسان من قلق . بسبب أن الانسان ليس لديه أي برنامج مسبق وعليه أن يبرمج نفسه بنفسه . وهذا يقتضي منه أن يتحرر من الرغبة ، والرغبة غير الحاجة كما راينا ، فهي متجذرة في الممكن السحري وهي تجمع طاقة الانا كلها في محرق واحد ، فالانا اسيرة الرغبة وخادمتها .

والتحرر من الرغبة لا يكون بالقضاء عليها ، ولكن بتحويلها وتصعيدها الى طاقة تأمل وبذلك تنكشف أمام الانا ممكنات الوجود كلها وتختار مصيرها اختيارا عقلانيا . حقا انه درب منحن غير مباشر على العكس من الخيارات المباشرة التي تمليها الرغبة ، ولكن المنحنيات ضرورية لبلوغ الاهداف الكبيرة ، كما يرى افلاطون ، أي أهداف المصير الانساني نفسه . وهكذا نصل الى أن ماهية الانسان الكلية غير محددة وغير معينة مسبقا كبقية الماهيات فهي الممكن التأملي وحسب .

ان قيمة كل كائن كامنة في ماهيته الاونطولوجية ، وقيمة الانسان في مستواه الأنطولوجي وليس في واقعه ، فهو ليس ذاتا الا في هذا المستوى ، كما رأينا، ولكن (يجب) أن يعامل كذات ولو لم يبلغ هذا المستوى ، فالوجوب الأخلاقي هو أن نعتبر الفرد في مستوى ماهيته الممكنة وليس في مستوى واقعه الفعلي ، الا اذا خان هذه الماهية عمدا. ان مبدأ العدالة الذي يصون الكائنات ضمن حدودها الماهوية أو الاونطولوجية (يجب) أن يصون الفرد ضمن مستواه الاونطولوجي أي ان يصون له اعتباره كانسان . فالوجوب هنا لابد منه لان الانسان ليس في مستوى ماهيته بصورة فعلية ، ولكن علينا ان نعثر على هذه الماهية ، على هذه القيمة المحتجبة ، فالانسان يوجد وجود قيمة (ينبغي) العثور عليها ، فهو قيمة اخلاقية باعتبار ما يمكن ان يكون وليس باعتبار ما هو عليه ، ان من طبيعة العدالة ، التي تصون الماهية أن تصون في هذا الفرد الجزئي الشخص الكلي الذي يمكن ان يكونه أو الكامن فيه ،وبدون اطار العدالة يتبدد الشخص ، ولذلك كان مبدأ العدالة من بنية الشخص الاصلية ، كما رأينا : (فالشخص ، تبعا للصورة التي تركها لناباشلار ، هو شعلة صغيرة سريعة العطب ، تحاول أن تنتصب مستقيمة ولكن أدنى نفخة تستطيع ان تطفئها .)(٩٤)

ان دستويفسكي يرى في الشخص اناء الخزف الصيني الهش وينبغي أن نتعامل معه على انه كذلك .

ان الشخص هو أساس السؤال الاخلاقي عن وجود الشر ومعناه فالشر هو السلب الذي يقع على الشخص . والسؤال عن معنى وجود الشر يولد بدوره منظومة اسئلة تلقى بصيغ مختلفة ، السؤال عن مصير الانسان وعن معنى وجوده ، وعلاقته بعالمه وبالوجود اطلاقا ثم السؤال عن معنى الوجود كله .. هذه الاسئلة هي من مستوى لماذا؟ وبعدها يبدأ السؤال العملي : كيف يجب أن يتصرف الانسان في الحياة. وهو وثيق الصلة بمستوى لماذا ؟

هذه الاسئلة تؤلف النواة الثابتة للثقافة الانسانية ، فكل صيغ الثقافة :

(الاسطورة ، الاديان البدائية . الاديان السماوية،الايديولوجيات الفن . الفلسفة) محاولات للاجابة على أسئلة الشخص هذه المشتقة من سؤاله الاساسي الذي يخترق التاريخ كله ويقف شاهدا عليه وحكما باسم الشخص الانساني .

فالشخص هو المعيار الثابت الذي يقف وراء التغير ، واسئلة الشخص تؤلف ثوابت الثقافة الانسانية التي تظل هي هي من خلال صيغ متغيرة .

هذه الأسئلة هي العامل الدينامي الذي يحرك التاريخ ويؤسس الثقافة التي تصون الوجود الإنساني ، وكل عصر يجيب عليها بنظرة الى الوجود تؤلف عالم الإنسان ومسكنه لأن هذه النظرة هي التي تعكس نظامه الاجتماعي .

إن الممكن التأملي هو المجال الذي يفتحه الشخص ولذلك ندعوه الممكن الشخصاني . إن الحيوان مقيدٌ بضرورة الواقع ، اما الإنسان فلا يرى العالم إلاّ ضمن أفق من الممكن ، وكل واقع متحقق يحيل الى ممكن محيط بهويملك مثله الحق في الوجود . فالواقع بالنسبة للإنسان

لا ينفصل عن الممكن ، فكل واقع فعلي له أفق من الممكن يحتويه كما يرى (هوسرل) بحق .

وما دام الممكن يؤلف نسيج الوجود الإنساني الذي لا تملك الذات ان تكون ذاتاً إلاّ به ، فهو في صورته الأصلية الممكن الشخصاني ، وهذا الممكن الشخصاني هو الأصل الذي ترجع إليه ضروب الممكن الأخرى ، فهو الجذر المشترك لكل ضروب الممكن :

ـ الممكن المنطقي باعتبـاره احد جهـات القضية (الممكن مقابل الممتنع) .

ـ والممكن الطبيعي أو العلمي ، أي جواز قوانين الطبيعة وعدم ضرروتها أو عدم حتميتها المطلقة .

ـ والممكن الأونطولوجي (الوجود بالقوة الـذي يقابل الوجـود بالفعـل) .

إن شتى ضروب الممكن هذه ليست سوى تحولات الممكن الأصلي او الشخصاني وهي امتداد لوظيفته : إنها مسافات الممكن التي تقيمها الأنا في وجه الحتمية ، إذ لا وجود للأنا إلاّ ضمن إطار الممكن ، فالممكن هو بنية الأنا .

الممكن الشخصاني يؤلف دائرة التعالي ، أو الدائرة الاونطولوجية للشخص . وهـذه الدائرة هـي المعيـار الذي تمتـح منـه الصيـغ الثقافيـة .

وأول صيغة ثقافية عرفتها الإنسانية هي الاسطورة البدائية وهي تقوم على أنموذج مثالي تكوّن في الزمن المقدس أو زمن البدء من خلال أفعال الكائنات العليا . وهـذا الانموذج يحاكيه البدائيون بالطقوس ، فالزمان التاريخي تكرار لهـذا الزمن الأصلي . فالزمن الأصلي هـو

الأساس الثابت والمتعالي للزمن التاريخي الذي ليس سوى محاكاة لهذا المتعالي المحايث الذي يعيشه البدائي كواقع فعلي . فالأسطورة لا تعرف التاريخية المفتوحة على التغيرات الجديدة غير المتوقعة ، فتاريخيتها مقيدة بالماضي المقدس وهي معايشة مستمرة لهذا الماضي ومحافظة دائمة عليه .

الانموذج كامن خلف الأسطورة يشدها ويحول بينها وبين التغير أو التطور إلاّ ضمن حدود ضيقة جداً ، فهناك عصر ذهبي يمثل التعالي. يكرره التاريخ البشري في ادق تفاصيله . لان هذا المتعالي هو معنى حياة البدائي ومعنى تاريخه ، وزمان الاسطورة على هذا النحو هو زمان مطابق لمعناه ، فأبناء الأسطورة يقيدون الصيرورة بالنموذج ، ويجعلونها تكراراً له ، فتاريخهم محاكاة دائمة كما رأينا ، والخروج عن هذه المحاكاة ، يعتبر خرقاً فظيعاً مدمراً للجماعة البدائية .

إن زمان الأسطورة متطابق مع النموذج ، فهو زمان دائري إذا صح التعبير يعيد نفسه باستمرار مثل دورات الطبيعة التي تكرر نفسها . فزمان الأسطورة هو زمان الانسجام الذاتي الذي يمثل الحركة ضمن إطار ثابت ، فالأسطورة تميل إلى الثبات مقابل التغير وتؤكد المطلق مقابل النسبي . والقدماء كانوا يعتقدون بأنهم ورثة الأسطورة التي تلقوها صيغة ثابتة من الأسلاف ، صيغة مقدسة أو نموذج مثالي لابد من تكراره بدقة من خلال الطقوس ، فهم يعتقدون بها كما يعتقد الطفل بأفكاره وبقوتها المطلقة .

إن الفلسفة لا الإيديولوجيا هي الوريث الشرعي للأسطورة فهي مثلها تحن إلى الوجود الحق ، الوجود المقدس . الأسطورة تقوم معايشته ومحاكاته ، وأما الفلسفة فتعمل على إعادة إنتاجه في صورة او اسلوب خاص . فكل عصر ، ، وأكثر من ذلك : كل فيلسوف يتصور الوجود بصورة معينة ، وليس هذا تشتتاً ولكنه الغنى مادام الإطار الأساسي للوجود ، إطار التعالي متميزاً عن الواقع الفعلي . فما يميز الفلسفة هو

انها على صلة مستمرة بالأصل المتعالي للعالم ، وجهودها منصب على إثباته وتمييزه عن العالم القائم .

هذا الأصل هو الوجود الحق مع زينون الإيلي ، الوجود الذي يتميز بالوحدة والثبت أو عدم التغير . وهو القنون الكوني Logos الذي يحكم الوجود كله عند هيراقليط . وهو علم المثل عند أفلاطون . والجوهر المتضمن في الواقع عند أرسطو بحيث يؤلف اسس هذا الواقع وقوامه .

لقد اقام أفلاطون مسافة ومفارقة بين الوجود الحق أي عالم المثل والعالم ، اما أرسطو فقد ألغى المسافة وانزل الجوهر إلى عالم الأشياء حيث جعله بمثابة النواة الصلبة التي تمسك الوجودالهش للعالم من الانهيار .

وفي العصور الحديثة عاد الوجود الحق في صورة الذات المفكرة عند ديكارت فهي تؤلف الأساس أو حجر الزاوية لبناء العالم إذ منها ينطلق الاستدلال على وجود الله والعالم .

ومع سبينوزا اصبح الجوهر حالا في العالم يمثل المعقولية والنظام، فهو اساس العالم كما كان الجوهر الأرسطي .

أما هيجل فقد جعل الروح أو المعنى ننخلع من ذاته ويندرج في صيرورة التاريخ يعاني الشقاء ، ثم استرد ذاته على صورة أرقى، فالروح أونطولوجي وتاريخي في الوقت نفسه . إن التمييز بين عالم الممكن أو عالم الحرية وبين عالم السببية الصارمة قد أقامه كانط الأول هو عالم الشيء في ذاته والثاني هو عالم الظواهر .

ومع الوجودية أصبح الوجود الحق هو الوجود الأصيل للذات التي تتعايش مع القلق ولا تهرب منه نحو الوجود القطيعى الزائف، بالنسبة لهيدجار أو وجود سوء النية بالنسبة لسارتر .

إن الروح الفلسفي الذي يتجلى بأشكال مختلفة هو الصلة بالوجود الحق ، أو بالأصل المتعالي للعالم وهو ، من هذه الناحية ، امتداد الروح الأسطوري الذي يبقي على الصلة بالزمن المقدس أو زمان الأصل . وجميع الفلسفات بما فيها فلسفات وحدة الوجود ثنائية الطابع ، فهناك دائماً عالم الأصل الذي ينظم عالم الواقع ويقف معياراً له . هناك دوماً عالم الماهية والعالم اللاماهوي ؛ ولا يضير الفلسفة أن هذه الماهية قد أخذت صوراً شتى خلال العصور ، فهي ماهية منطقية كلية مع العصور القديمة وشخصائية مع العصر الحديث .

لقد كان هناك دوماً وجود متعال يفوق عالم الحياة اليومية ، أي أن هناك جذر او نطولوجي للعالم وجود حقيقي كامن خلف الظواهر التى لا تملك القوام بذاتها فقوامها من غيرها ، من الوجود الحق الذي يمسكها.

هذا الوجود الحق هو الموضوع الأساسي للفلسفة وإما المنهج الذي يؤديه إليه فهو تجاوز العالم الراهن بحثاً عن جذره وهذا التجاوز يتجلى في فلسفات التعالي كما يتجلى في فلسفات المحايثة . إن فلسفة افلاطون التي تقوم على التعالي تتجاوز العالم بمنهج الجدل الصاعد ، وفلسفة سبينوزا المحايثة تتجاوز اللامعقول نحو المعقول وتتحرر من الانفعال عبر درجات من المعرفة . إن منهج التعليق الفينومينولوجي المعاصر يلخص مواقف التجاوز وهو يسري خلال الفلسفات بصورة ضمنية ، فجميع الفلسفات تقوم على تجاوز عالم الظواهر نحو عالم الماهية وهذا هو لب التعليق .

ويمكننا أن نلخص الفارق بين الوجود والعالم بعرض موجز لموقف الفيلسوف الفرنسي المعاصر : (فرديناند ألكييه) الذي يرى (أن العالم لا معنى له إلا من خلال الوقوف على ماليس من العالم وهده هي حقيقة الميتافيزيقا) . إن شعورنا بالتمزق أي (استحالة توحيد تجربتنا دليل على أنها تجربة شيء آخر ، وهي ـ أي الاستحالة ـ إنما تدل من خلال افكارنا المشتركة وفي آلامنا التي نشعر بها جميعاً كل يوم ، على أن العالم

ليس هو الوجود وإنما هو علامة عليه فقط) إن المشاعر السلبية دليل على تجربة الإنفصال أو (غياب الوجود ، ذلك الغياب الذي يمثل وجهه الآخر .. العذاب والقلق والحنين) .

والوظيفة الحقيقية للميتافيزيقا هي إظهار عدم كفاية الموضوع وإشعارنا (بالحنين إلى الوجود) الذي هو جوهر الإنسان . إن العالم الموضوعي في نظر ألكييه عبارة عن (خيبة أمل مستمرة) . وألكييه يوحد بين الميتافيزيقا والسريالية التي عرفها بريتون بأنها « لقاء الناحيــة الزمنية من العالم مع القيم الأبدية كالحب والحرية والشعر » فالسريالية عرفت كيف تقوم بوظيفة الفلسفة ، الوظيفة التي اهملها الفلاسفة المحدثون ، فالشعر (السريالي) وسيلة لتجريد العالم من واقعيته تماماً كما تفعل الميتافيزيقا الحقة . والتجربة السريالية تتطابق في نواح مع فلسفة كيركجارد من حيث إنكارها للحقائق غير الصحيحة لكي تكتشف الوجود الحقيقي . إن الوعي الديني والوعي السريالي هما ــ على حــد سواء ــ بحث عن الوجود الأكبر وشغف به . لكن (الماوراء) عند بروتون يظل (باطناً) داخلا في الموجودات نفسها .

إننا لا نستطيع الإدعاء بإمكان تحرير الإنسان حين نخون الجمال والحقيقة ، وحين تضحي الماركسية بالتمرد من اجل الثورة نجدها تضحي بالإنسان ولا بد أن نجمع بين التمرد والثورة ، وان نحرر الإنسانية ولاشك من العبودية الاقتصادية .. إن المبدأ الذي تستند إليه سيرة السريالية لن يكون العقل الذي تحدث عنه هيجل أو العمل الذي تحدثــت عنــه الماركسية : إنه الحرية(٩٥) .

ولكن الانسان ، كما رأينا ، هو الكائن الذي كتب عليه أن يظل على مبعدة من وجوده الحق ، أي أن يظل منفيا يعاني الشوق والحنين الى وطنه ، وان يحمل مسؤولية العودة إليه ، تلك الأمانة التي تنوء بعبئها الجبال ولذلك نجــد الانســان يلوذ بالنسيان . وهكذا نجــد الخطيئة أو الشعور بالذنب في صميم بنية الأنا ، وهذه الخطيئة تتمثل في قطع

الطريق على إمكانيـات الأنا أو الآخر ، تلك الامكانيـات التي تتفتح في مستوى الممكن التأملي او الوجود الحق للإنسـان :

(وإذا سددت الطريق على الامكانيـات فانك مذنب ضـد (..) ما اعطي لك في أصلك ، أي « لب وجودك » .)(٩٦)

فالإثميـة أو الشعور بالذنب تتولـد عند الإنسـان عندما ينسى وجوده الحق :

(« إذا » نسينا الوجود بإخفاقنا في الإتيان بأنفسنا الى وجودنا التام »، وبإخفاقنا في أن نكون أصلاء ، وبانزلاقنا في انعدام الهوية ... فإننا نكون في الواقـع قد فقـدنا وجودنا ، والى هـذا الحـد نعاني الذنب .)(٩٧)

(وما ذكرناه فيما سبق ليس سوى شكل واحـد من أشكال الذنب الوجودي أو « الأونطولوجي » أعني الشكل الـذي ينشـأ عن إحبـاط إمكانيات المرء الخاصة . وهناك أيضا أشكال أخرى . ومنها على سبيل المثـال الذنب الوجودي الذي يقترفه المـرء حيال الآخرين . والـذي ينشأ عن هذه الحقيقة : وهي أنه ما دام كل منا فردا ، فإنه يتصـور بالضرورة إخوانه البشر من خلال عينيه القاصرتين المتحيزتين . وهـذا معناه أنه يعتدي دائما (..) على الموقف الحقيقي لأخيه الانسان (...) وليست هذه مسألة قصور أخلاقي أو تقاعس ، وإن كان من الممكن أن تزيد زيادة كبيرة نتيجة لنقص الحساسية الاخلاقية . وإنما هي نتيجـة لا مفر منها لكون كل منها فردية منفصلة ، ولا اختيار له سوى أن ينظر الى العالم من خلال عينيه .)(٩٨)

عندما ننسى الوجود أو الممكن الشخصاني نعاني ضربا من العـذاب يمكننا أن نسميه عذاب الممكن وهو ضرب من القلق ينطوي على الشعور بالذنب ولذلك فهو اعنف من القلق الأولي أو القلق على الأمن . وهـذا

الشعور بالـذنب مشتق من الشعور بالشخص ، شخصنا أو شخص الآخر . فالشعور بالذنب هو في صميمه شعور شخصاني أو شعور بخيانة الشخص الانســاني ، والقلق الذي يبعثه هو في أصـل القلق المعياري أو القلق على المعيار الذي رأيناه .

. إن عـذاب الممكن تعبير عن الإستلاب ، فالإستلاب قلـق نجهـل اسبابه لأن وعيا زائفا يطغى ويمنع نشوء الوعي الحقيقي ، وهذا الوعي الزائف منشؤه العطالة المنفعلة ، وهي في صميمها روح الطفولة كما رأينا ، تلك الروح التي تتجاهل الواقع فرارا من القلق الأولي، و القلق عـلى الأمن وهذا ما يتجلى في كافة صورها : العصاب ، سوء النية الخ .. فالعطالة المنفعلة هي صيانة النرجسية بتجاهل الواقع اي حذف الوعي او التشبث بوعي زائف تتلقاه الأنا جاهزا من الآخر . ولكن هذا الوعي الزائف لا يتمكن من الأنا ما لم تكن في صميمها رغبة نرجسية ترفض الواقع . فحذف الوعي من قبل الأنا يؤدي بها الى قبول الوعي الزائف من الآخر او إنشائه . فالعطالة المنفعلة هي التي تمهد الطريق للعطالة الفاعلة : ضروب التضليل التي يمارسها ذوو العطالة الفاعلة على الأنا . وهكذا تبدو العطالة المنفعلة هي قاعدة الاستلاب الأساسية لأنها الحرمان من الوعي ، الاستلاب ليس وعي الحرمان بل الحرمان من الوعي كمـا يرى (آلان تورمن) بحق . أما وعي الحرمان فليس استلابا إذ ما دام المحروم يرى بوضوح ذوي العطالة الفاعلة ، اولئك الذين يسلبون مادة حياتـه لأنهم يملكون وسـائل القوة ، فهو ليس مستلبا ولكنـه مستعبد أو مقموع ، فضياع الوعي هو الفاصل النوعي الذي يميز الاستلاب . وهـذا الضياع ليس شعورا سعيدا ولكنـه الشعور الشقي نفســه ، الشعور بأن الانسان قد فقد ذاته او ماهيته ولذلك فهو يعاني القلق .

إن العصابي هو انموذج المستلب الذي لا يحيا حياته ولكنه يكابدها لأنه يحيا رغبة الآخر أو رغبته اللا شعورية التي لا تمثل ذاته ، فذاتـه غائبـة عنـه .

إن المستلب يتقلب بين نوعين من القلق :

آ ـ القلق الأولي أو القلق على الأمن ، وهذا القلق تعبير عن فشل رغبة الأنا ذاتها اي فشل النرجسية ، إنه الاحباط الأساسي الذي يتجلى في عجز الدافع الجنسي عن بلوغ الاشباع التام كمارأينا ، وبذلك تتحول رغبة الأنا اللا نهائية الى قلق . والانســـان يفر من هـــذا القلق بالنظرة السحرية التي تموه الواقع .

ب ـ وهكذا يقع في قبضة القلق الثانوي وهو اشد عنفا لأنه قلق الشعور بالذنب ، أو القلق على خيانه الماهية او خيانة الشخص الانساني .

هذان الضربان من القلق ، ونسمي الأول القلق الحيوي والثاني نسميه القلق الشخصاني أو الأخلاقي ، وهو جذر القلق المعياري كمـــا رأينا ، هذان الضربان من القلق يتقاذفان الانسان وهذا التقاذف يدفع الأنا للبحث عن جذر عذابها أي الوصول الى الوعي الحقيقي ، الـــذي يحرر من الاستلاب .

* * *

المكن الاجتماعي

إن مفهوم البنية المعروف في الطبيعة الفيزيائية والبيولوجية ينطبق على المجتمع ، فلا يمكن تفسير قيام المجتمع بوظائفه التي تحفظ بقاءه ، إلاّ بالتآزر والتنسيق بين وظائف مؤسساته كما تتآزر أعضاء الجسم الحي . وهذا يعني وجود القانون أو النظام الذي يحكم حركة العناصر ويجعل منها بنية فالبنية هي جملة العناصر والعلاقات القائمة بينها من جهة ، والنظام الذي يضبط حركة هذه العناصر وينسق بين وظائفها من جهة أخرى . وبذلك يتحقق الانسجام والوحدة في أداء الوظيفة والمثال على ذلك هو البنية الحية .

النظام هو أساس البنية لأنه الوضع السوي لها ، وهي تخرج عن الوضع السوي عندما يختل نظامها . فتحقيق النظام يبدو مثل (غاية) تسعى البنية نحوها ، أو هو (القيمة العليا) التي تحكم حركة البنبة ، فالقيمة ليست إضافة الى الواقع ، ولكنها الواقع نفسه عندما يكــون في حالته السوية ، فالقيمة هي الوجود أو هي المستوى الأونطولوجــي الحق كما رأينا .

البنية ذات طابــع ثنائي إذن ، فلهــا جانبان : جانب مادي هــو العناصر وعلاقاتها من جهة . وجانب صوري هو النظــام الذي يضبط حركة العناصر وينسق بين وظائفها . ويتجلى هــذا الوضع في الحيــاة البيولوجية ، فالعضوية الحيــة تتألف من أعضاء ذات وظائف يحكمها وينسق بينها نظام أو برنامج متضمن في البنية نفسها ، فالبنية جهــاز يحكمه برنامج كما يقال في لغة السيبرنيطيقا .

إن مفهوم البنية هو المفهوم السائد في دراسة المجتمع ، ونحن نعلم أن (دوركهايم) قد صهر الفرد في المجتمع ؛ وجعل من المجتمع ظاهرة كلية أو بنية مستقلة عن الأفراد وتمارس عليهم ضرباً من القسر ، فهي ليست حاصل جمع الأفراد كما أن الصيغة في علم نفس الجشطلت ليست محصلة لمجموع عناصرها ولكنها تتميز بخاصية الكلية التي تنتج عن نمط العلاقات بين العناصر ، أي عن نظام البنية :

(وهكذا نرى أن دوركهايم يوسع كلياً حدساً أساسياً في تفكيره ، فكرة نموذجية كما يقول (بوغليه) وهي فكرة المحصلة الكيميائية التي لم تكن خصائص العناصر المعزولة لتستطيع التنبؤ بها . إن تكون كلية الجماعة نظام عيش خاص ، ونوعاً من حقيقة تختلف عن الأجزاء التي تؤلفها . هذا ما قاله لنا دوركهايم)(٩٩) .

ولكن الفارق كبير بين البنى الطبيعية ، كالبنية البيولوجية مثلا ، وبين بنية المجتمع ، فالأولى ذات برنامج مسبق التكوين ، مغروس في البنية ، في حين أن بنية المجتمع تبرمج نفسها وفق منظومة معايير منبثقة عن معيار أساسي هو مبدأ العدالة ، وهي تعيد هذه البرمجة كلما انحرف المجتمع عن هذا المعيار الأساسي الذي يؤلف بؤرة نظام البنية .

وقد رأينا خلال دراسة الممكن التأملي أن مبدأ العدالة يتكون في أعماق الشخص ، وذلكم هو الوجه الذاتي للمثال الأخلاقي ، ولكن لا بد لهذا الوجه من أن يتحقق في أخلاق موضوعية تتجلى في منظومة المعايير الناظمة لحركة المؤسسات الاجتماعية ، لأن كل ذاتي ينبغي له أن يترجم الى الموضوعي وإلا بقي خيالا .

لقد أنضج (كانط) المثال الأخلاقي من خلال مبدأ الغائية الذي يجعل من الانسان غاية لا وسيلة ، وهذا المثال هو قاعدة ذاتية قائمة في الضمير الفردي . وهيجل هو الذي اخرجها في أخلاق موضوعية من

خلال منظومة القوانين التي ترجع الى سلطة مركزية هي الدولة ، وجعل منها أساس النظام الاجتماعي .

والمثال الأخلاقي أو مبدأ العدالة يتكون في الشعور الفردي ، في مستوى الممكن التأملي كما رأينا ، وهذا الممكن يتألف من لحظتين : ١/لحظة التساؤل ٢/لحظة إنتاج الصيغة الثقافية التي تجيب على التساؤل وتخرج المثال في صيغة نظرية (أسطورة ، ايديولوجيا الخ ..) وكل هذا يجري في الشعور الفردي المتفاعل مع المجتمع .

إن المثال الأخلاقي يتجاوز الشعور الذاتي نحو الواقع الموضوعي ليفتح مجالا متميزاً في الجسم الاجتماعي نسميه الممكن الاجتماعي باعتبار أنه مجال مفتوح للحوار بين الصيغ الثقافية ، بصفتها صيغاً اجتماعية. فالممكن الاجتماعي هو امتداد الممكن التأملي المفتوح للتساؤل فكلاهما من طبيعة واحدة : كلاهما ينطلقان من تجربة الواقع ومعاناة الشر ، وكلاهما يقوم على حركة نفي وتجاوز للواقع القائم نحن الممكن .

ولكن الممكن التأملي يهدف الى التأمل من اجل انتاج صيغة نظرية (فلسفة . ايديولوجيا الخ .) والممكن الاجتماعي هو ضرب من التأمل ايضاً من اجل إعادة تنظيم المجتمع في صيغة أخلاقية ، فالممكن الاجتماعي هو منطلق الفعل والممارسة ولذلك فهو قضية المجتمع كله لأنه امكانيته المفتوحة نحو المستقبل ، في حين ان الممكن التأملي مقصور على القلة كما رأينا لأن المجتمع لا يستطيع أن ينصرف بمجموعه نحو التأمل الميتافيزيقي .

إن بين الممكن التأملي ، والممكن الاجتماعي اتصال وتكامل، فالصيغ الثقافية التي ينتجها الأول تصبح قضايا الثاني أي تتحول الى قوة اجتماعية (تصبح الفكرة قوة حالما تستولي عللى الجماهير) .

إن المجتمع لا يقوم إلا في ضوء صيغة ثقافية ما (دين ، فلسفة ، أسطورة ، ايديولوجيا الخ ..) وهذه الصيغة ينتجها الممكن التأملي ويتلقاها الممكن الاجتماعي حيث تتحول الى قوة اجتماعية .

الممكن الاجتماعي هو الشعور المشترك بتعبير دوركهايم ، باعتبار أنه محل اللقاء بين الشعوريات الفردية . وبصفته مكان الحوار وانتاج الصيغة الثقافية فهو المكان الاجتماعي . ان تعبير المكان الاجتماعي مجاز قائم على استعارة المكان ، لأن المكان هو المجال الأساسي الذي تتجلى فيه الحياة الاجتماعية ، رغم أن الممكن الاجتماعي أبعد ما يكون عن السكون المكاني فهو حقل الدينامية الاجتماعية ، ولكنه يتجلى من خلال رموز مكانية :

إنه عند الشعوب البدائية المكان المقدس الذي تقام فيه الطقوس ، وعندما تستولي قوى غريبة على (قلب العبادة) هذا فان الشعب يصاب بالتشتت الثقافي (١٠٠) .

(وهناك نقاط مركزية في المجموعات البشرية ، مراكز إشعاع ترمز الى وحدة جماعية ، هذه الأمكنة بالنسبة لليونان هي قبور بعض الأبطال ، وصخره « الاغورا » أي الساحة العامة والمنزل المشترك أو ..) هذه الأمكنة نعتها « لوي جورني » بالرمزية .. إذ ترتبط بها مجموعة من التقاليد .. والعادات الطقوسية .. ومن هذه الأمكنة التي ترمز للوحدة ، تتكون الأشكال الدينية وتثبت العبادات وترتسم معالم حياة اجتماعية بدائية)(١٠١) .

المكان المقدس هو رمز العبادة ولذلك نجد الديانات السماوية تبدأ ثورتها على ساحته ، فالمسيح بدأ ثورته بتحطيم محتويات الهيكل الدنيوية ، والنبي محمد أعلن ثورته بتحطيم الأصنام في الكعبة . .

إن المكان الاجتماعي هو محل التعبير عن الشعور الذاتي بالعدالة ، لتحقيق هذه العدالة في الواقع الاجتماعي . فهو محل إعادة انتاج المثال

الأخلاقي في صيغة ثقافية ، أي محل التأليف بين مبدأ العدالة وبنية المجتمع ، محل إخراج مبدأ العدالة الذاتي في نظام موضوعي . وهذا يقوم على الحوار حول المثال الأخلاقي ومدى انحراف البنية الاجتماعية عنه . فالمكان الاجتماعي هو محل التعبير عن المسافة بين مستوى المثال الأخلاقي ، مستوى الممكن ، وبين الواقع الاجتماعي الفعلي ، ومعالجة هذه المسافة أو هذا الفرق . فمبدأ العدالة هو الذي ينتج ويؤسس المكان الاجتماعي لكي يتحقق من خلال هذا المكان ، إن مبدأ العدالة أو المثال الأخلاقي هو الوسيلة والغاية :

(فالعدالة تربط الناس بعضهم ببعض ، رغم تغايرهم وفي اختلافهم ، وهي التي تخلق ما أسماه « هوريو » بحق « المكان الاجتماعي »)(١٠٢).

إن المكان الاجتماعي هو محل التقاء الأفراد على المعيار ، والحوار في ضوئه ، فهو إذن ، محل وحدة المجتمع وتكوين هويته وصيانتها ، أي محل الاستمرارية التاريخية للمجتمع .

الممكن الاجتماعي هو مكان الحوار أو امكانيته ، فهو المجال أو الحقل الاجتماعي المفتوح للحوار بين الأفكار الاجتماعية . وهي ليست أفكاراً نظرية مجردة ولكنها مشحونة بالانفعال فهي ذات طاقة حركية أو فعالة توجه سلوك الناس لأنها تعبير عن دوافعهم وميولهم . إنها تفعل في المجتمع ما يفعله الحجر المقذوف في بحيرة ، فهي ترسل أمواجاً أو تيارات تحرك المجتمع في اتجاهات متناقضة متصارعة لأنها التعبير عن الصراع الاجتماعي والأداة الأساسية له . فهذه الأفكار أقوال ايديولوجية واضحة أو غامضة حقيقية أو زائفة ، تعبر عن الميول والاتجاهات القديمة والجديدة التي تتلاقح أو ينفي بعضها بعضاً .

فالممكن الاجتماعي هو محل التقاء الفرد والمجتمع. فالفرد ، بصفته ذات الفعل الاجتماعي ، هو حامل الفكرة أو القول الايديولوجي الذي يدخل حقل الممكن الاجتماعي أولا وهناك يبدأ الحوار والتفاعل بين

القول الجديد و الأقوال الأخرى . وهذه الأقوال كلها تقدم نفسها على أنها صيغ لإعادة انتاج المعيار الأخلاقي ، اي لتجديد البنية التي خرجت عن المعيار وإعادة التوازن اليها من جديد .

إن المجتمع يبدو مثل جهاز سيبرنيطيقي يعيد برمجة ذاته من خلال الممكن الاجتماعي ، كلما انحرفت بنيته عن المعيار اي عن الحالة السوية . إن مصطلحات هذه البرمجة ورموزها تتغير بحسب العصور، ولكنها تعبر كلها عن المعنى نفسه : المعيار العادل الذي يصون المجتمع في مستوى المعقولية . ان الأساطير والايديولوجيات أنماط من البرمجة الاجتماعية ، تتكلم لغات مختلفة ، ولكن لها وظيفة واحدة هي ترسيخ المعيار الاخلاقي المنظم لحركة المجتمع . هذا المعيار يدخل في صيغ ثقافية شتى ويعزى الى قوى مختلفة .

إن المكان الاجتماعي هو محل الحوار بين الفرد والمجتمع ، فالفرد هو حامل القول الايديولوجي وكل تغير ينطلق من قول ما ينبثق في المكان الاجتماعي ، فالفرد هو الذات الفاعلة من خلال القول الايديولوجي الذي يتجاوز صاحبه ويصبح قضية اجتماعية . وليس القول هو الذي يغير المجتمع ، بل توترات البنية الناتجة عن الجور الاجتماعي ، أو الانحراف عن المعيار العادل . ولكن هذه التوترات تعبر عن نفسها من خلال القول الايديولوجي الذي ينبثق على ساحة المكان الاجتماعي. فالممكن الاجتماعي أو المكان الاجتماعي هو بؤرة التغير ومحل الدينامية الاجتماعية ، فحركية المجتمع أو تاريخيته منوطة به . ان الصيغ الثقافية التي ينتجها المكان الاجتماعي ذات امتداد قانوني ، فكل صيغة ثقافية تتضمن قوانينها ، وكل من الايديولوجيتين الماركسية والليبرالية مثلا تنتج ، بصورة منطقية ، قوانينها الاجتماعية المنسجمة مع مقدماتها النظرية .

والقوانين تؤلف منظومة منسجمة يقوم عليها البناء الاجتماعي ، وهو الجسم الواقعي للمجتمع . فالبناء الاجتماعي هو بنية او نظام فهو النسق الاجتماعي Sistem الذي يحتوي النظم الفرعية

مثل النظام الاقتصادي والقضائي والتربوي الخ .. والنسق هو القانون العام الذي يشرف على هذه النظم الفرعية وينسق بينها . وهذه النظم تحققها المؤسسات الاجتماعية التي تديرها الدولة . ان النسق الاجتماعي تبنيه الصيغة الثقافية بمنظومة قوانين منبثقة عنها، فهو شبيه بالنظام الطبيعي الذي يسوده مبدأ التقيد أو الحتمية كما يسود مجال الفيزياء والفلك فالنظام الاجتماعي نمط ثابت من الفعل الاجتماعي الذي يجري بطريقة محددة خارج الرغبات الفردية . ان النسق الاجتماعي تبنيه الصيغة الثقافية التي ينتجها الممكن الاجتماعي فالممكن الاجتماعي هو مصدر الواقع الاجتماعي الفعلي . وهكذا نصل الى ان المجتمع مؤلف من بنية ثنائية . طرفها الاول الممكن الاجتماعي، وطرفها الثاني النسق أو النظام الاجتماعي الفعلي . والعلاقة بين الطرفين هي علاقة جدلية فالممكن الاجتماعي ينتج النسق الاجتماعي، وهذا النسق بدوره هو الذي ينتج مجال الممكن ويصونه بمقدار ما يكون نسقا حقيقيا شبيها بالنظام الطبيعي الذي يسوده مبدأ التقيد او الحتمية ، فهذا المبدأ هو الذي جعل عالم الانسان آمناً بأن أخرج منه المصادفة والمفاجأة واللاتوقع أو خفضها الى الحد الانى . وقد انتقلت فكرة النظام من الطبيعة الى المجتمع بنظرية العقد الاجتماعي (هوبز . لوك . روسو) ، فنظرية العقد الاجتماعي تكمل مبدأ الحتمية في بناء عالم الانسان اذ تجعل النظام الاجتماعي مستقرا كالنظام الطبيعي ، وهو مثل النظام الطبيعي ، يبني عالما آمناً يضع الحدود في وجه الرغبة الفردية اي في وجه العطالة وبذلك يحول دون العدوان وهكذا يصون مجال الشخص أي الممكن الاجتماعي . ثم ان هذا العالم المنظم القابل للتنبؤ والتوقع يضمن للذات السيطرة على عالمها ويفتح أمامها آفاق المستقبل ، وبذلك تصبح قادرة على اشتراع المشاريع والشروع في الحوار : منطلق الممارسة الاجتماعية وهكذا تبدأ دينامية المحل الاجتماعي .

فالنظام الاجتماعي هو الذي يفتح الممكن الاجتماعي ، مجـال الشخص والقيم المشتقة منه ، ومن هنا نصل الى أن القيم لا تنبثق الا على قاعدة النظام الاجتماعي السوي أو عالم المعايير والقواعد : (فإذا كان المجتمع أو الحضارة ، كما يقال ، يحدد « عالم القواعد » فإن نسق القيم لا ينبثق الا عن هذا المستوى التنظيمي)(١٠٣) النظام السوي أو « عالم القواعد » هو الذي ينتج مجال الممكن الاجتماعي ، مجال المثال الأخلاقي او مبدأ العدالة ، وهو المعيار الناظم الذي يرد البنية الى الوضع السوي كلما انحرفت عن منظومة القواعد : وهكذا (يخلص دوركهايم الى الاقرار بوجود رابط جدلي بين المجتمع والأخلاق .)(١٠٤) .

ان المجتمع بنية ثنائية او جدلية يمكن تصويرها بدائرتين متصلتين مثل الرقم ثمانية 8 الأولى تمثل الممكن الاجتماعي والثانية تمثـل النسق أو النظام الاجتماعي . والنظرة الوضعية تطمس هذه الثنائية أو الجدلية وتجعل من المجتمع بنية واحدة مغلقة على ذاتها أشبه بالبنى الطبيعية . وتجعل الثقافة التي تعبر عن المحل الاجتماعي نظاماً فرعياً من أنظمة المجتمع كالنظام الاقتصادي والتكنولوجي مثلا .. فهي تضع الممكن الاجتماعي على مستوى واحد مع الأنظمة الأخرى دون أن تتساءل عن عامـل الوحـدة والبناء الذي يجعـل من المجتمع وحـدة عضويـة أو نظاماً . ان المجتمع ذات فاعلة تضع معاييرها الذاتية المشتقة مـن المعيار الأساسي : مبدأ العدالة ، وتبرمج نفسها بهذه المعايير وذلك في مستوى الممكن الاجتماعي . فالذات بأنواعها (الفردية والاجتماعية) لا تتحقق الا في مستوى الممكن . فالمجتمع ذات أو كلية فاعلة ما دام الممكن مفتوحاً . والممكن الاجتماعي هو امكانية المجتمع كله في تجديد نفسـه ، أي امكانيته في أن يكون ذاتاً فاعلة . فالذاتية الاجتماعية هي حركة المجتمع بصفته كلا لاعادة انتاج ذاتـه .

ان مبدأ الذات الاجتماعية غائب عن النظرة الوضعية ، وبغيابه يصعب تفسير التغير والدينامية أي الحركية الاجتماعية . وقد أرجع التغير الى عوامل اجتماعية جزئية ، بعضها مادي كالعامل التقني والعامل

الاقتصادي ، وبعضها روحي .. ولكن المجتمع كله بصفته ذاتاً فاعلة هو الذي يغير ذاته . وذلك بالتفاعل بين دائرتي الممكن الاجتماعي والنسق الاجتماعي .

ان هناك تناظراً بين بنية المجتمع وبنية اللغة وكلتاهما بنية جدلية تتألف من قاعدة النظام التي تؤسس وتنتج مجال الممكن . وقد رأينا الجدلية الاجتماعية ، فلننظر في جدلية اللغة : فاللغة بنية صورية أو شكلية تتجلى في نظام القواعد المفتوح لتوليد ما لا يتناهى من ضروب القول . فمن خلال اطار الجملة (الفعلية والاسمية) تخرج شتى الاقوال والصيغ الثقافية أو صيغ الخطاب . ان اللغة هي النظام الذي يفتح امكانية توليد صيغ القول الى ما لا نهاية ؛ أو أنها بنية توليد البنى . فالنظام اللغوي هو قاعدة الممكن اللغوي ، كما أن النظام الاجتماعي هو قاعدة الممكن الاجتماعي . وكما أن الممكن الاجتماعي يجدد البناء الاجتماعي فكذلك الممكن اللغوي يجدد البناء اللغوي من خلال الصيغ الثقافية التي ينتجها ، واللغة التي تتوقف عن الحوار والانتاج الثقافي تنغلق على ذاتها وتنقرض .

ان جدلية المجتمع وجدلية اللغة هي جدلية الوجود الانساني ذاته ، أي جدلية الضرورة والحرية . فتمثل الضرورة يفتح أفق الحرية ، وكل ينال الحرية التي يستحقها .

المحل الاجتماعي في الأصل يفتحه المجتمع لكي يبني نفسه من خلاله ، فهو سابق على وجود الدولة ولكنه أصبح منوطاً بها أن المحل الاجتماعي ينتج الصيغة الثقافية التي تتحول الى نظام اجتماعي ، ولكن هذا التحول لا يتم الا من خلال القرار السياسي . ان السياسة من طبيعة الفعل لا التأمل ، فهي القدرة أو القوة التي تحقق الفكرة في الواقع ، وهذه القوة تمارس في ضبط الأفراد ولذلك تدعى السلطة . ان الصيغة الثقافية هي البرنامج الذي ينتجه المحل الاجتماعي ، والسياسة هي جهاز التحكم والتنظيم الذي يخرج هذا البرنامج في بناء أو نظام اجتماعي ،

فالسياسة هي تقنية التحقق الواقعي : اما للمعيار الأخلاقي واما للعطالة والنظرة السحرية .

ان السياسة هي قناة التوصيل بين الممكن الاجتماعي والبناء الاجتماعي ، فهي تقنية محايدة اخلاقياً قد تتولاها العدالة وقد تتولاها العطالة .

والسلطة السياسية هي في الأصل سلطة المجتمع التي يفرضها على أفراده ، تتجلى بقسرهم على التصرف وفق أساليب أو انماط سلوكية محددة .

فالفئة الحاكمة هي ممثلة مجتمعها الذي يضفي الشرعية عليها ، والعلاقة بينهما هي علاقة العقد ، وهو يسترد سلطته عندما تخل الفئة الحاكمة بالعقد . المحل الاجتماعي هو محل تعبير المجتمع عن ذاته بصفته كلا : فهو محل الرأي العام والشرعية الاجتماعية والقرار السياسي . ولذلك فان كل فئة سياسية تنبثق في المجتمع لا بد لها من الحضور في المحل الاجتماعي أولاً ، من خلال قول إيديولوجي يزعم – إن صدقاً وإن كذباً – أنه قول الذات الاجتماعية وأنه يمثل مصلحة المجتمع الكلي ، وان صراعه مع الآخرين هو صراع الكل الاجتماعي مع الخارجين على ارادة الكل ولذلك فالفئة التي تحمله هي النخبة . ان الصراع الذي يدور في المحل الاجتماعي يتجلى دوماً على صورة صراع بين أقوال إيديولوجية ، منها الحقيقي الذي يمثل مصلحة المجتمع ، ومنها الزائف الذي يموه الرغبة العطالية الظامئة الى السلطة . وخلف كل قول ايديولوجي تكمن فئة اجتماعية هي الذات الحاملة للقول الايديولوجي ، فالعلاقة بين الذات الفاعلة والقول الايديولوجي هي علاقة عضوية .

وكل فئة تقدم نفسها على أنها صاحبة القول الحق وعلى أنها النخبة. ولكن القول الايديولوجي الزائف الذي يموه الرغبة العطالية تكمن خافه نخبة زائفة تتميز ببنية سيكولوجية تخلفت في مستوى الممكن السحري

أو مستوى الرغبة في الدرجة صفر من التوتر ، تلك الرغبة التي تحقق نفسها في تلك البنية المزدوجة ، بنية التملك والعدوانية .

هذه البنية السيكولوجية المزدوجة ، ذات حضور مستمر في التاريخ وهي التي أعتبرها جذر العطالة أو مصدر الشر الذي لا يمكن انكاره . فهي حامل اللامعقولية النابعة من العطالة الذاتية للافراد ، وهذه العطالة تتجلى في نزعة التملك المطلق أو التدمير المطلق لكل خارج على دائـرة التملك المطلق لهذه النخبة . ونزعة الاطلاق هذه لا يمكن تحقيقها في الواقع لانها من طبيعة سحرية ولذلك فهي تتحول الى تدمير مجتمعها الخاص بالتملك والعدوانية أن نزعة التملك المطلق التي تحكم هذه النخبة الزائفة تتجلى في جنون السلطة ، وهو ضرب آخر من الجنون الى جانب جنون السرقة المعروف الذي لا ينبع من الحاجة او الحرمان ولكن من اعماق اللاشعور .

ان السلطة ليست شراً بطبيعتها فهي طاقة بناء المجتمع ، ولكنها تتضمن امكانية الشر ، أي امكانية تملك المجتمع كله من خلالها ، فالانا السحري ينزع نحو تملك السلطة النفسه وبذلك يتملك المجتمع كلـه ويشبع رغبته السحرية في التملك المطلق

السلطة ليست الشر ولكنها اغراء كبير به ، فهي تتضمن السحر ، سحر التملك المطلق ولذلك فهي شيطان الغواية ، شيطان الممكن السحري نفسه الذي يمثله جني ألف ليلة وليلة وهو يخاطب الرغبة السحرية رغبـة الأنا في ان يكون مطلقـاً . السلطة تشبع الرغبـة السحرية في التملك المطلق اشباعاً مباشراً ، لان السلطة تتضمن الامكانيات السحرية في ذاتها ، وبذلك تتفوق على صور الاشباع الرمزي كلها : (تملك المال والنساء مثلا) ، (اشباع الرغبة السحرية من خلال الخمرة والمقامرة مثلا ..) . ان السلطة تتضمن هذه الصور الرمزية من التملك ومـن اشباع الأنا ، لأنها التملك الكلي والاشباع المطلق . ولذلك فان جنون السلطة أشد عنفاً من سائر ضروب الجنون بالموضوعات العادية التي

تشبع الرغبة اشباعاً رمزياً . السلطة في الحالة السوية وسيلة تحقيق برنامج اجتماعي عقلاني يجدد البنية الاجتماعية ، وهو قضية النخبة المنتمية الى مجتمعها . اما النخبة الزائفة فلا ترى في السلطة الا وسيلة لاشباع رغبتها السحرية .

ولكن الاستيلاء على السلطة يحتاج الى الجماهير وعلى (النخبة) أن تحسن توجيه الخطاب الى هذه الجماهير لاستدراجها . ان خطاب النخبة الزائفة هو خطاب غواية أو اغراء للجماهير فهو يضللها بتمويه حقيقة (النخبة) : انها ليست سوى رغبة سحرية ، مقنعةبايديولوجيا اعلامية ، فهي لذلك ايديولوجيا رديئة ، في بنائها خلل واضح ، فهي تتميز بغلبة العنصر السحري أو الطوباوي الذي يزعم انه سيحقق الجنة على الأرض او أنه حققها فعلاً . فالطوباوية تحول النسبي الى مطلق وتغري البشر بصورة زائفة عن الواقع ، ينتفي منها عنصر الألم أو الشر ، فزمان الشر المطلق سوف ينتهي ليبدأ زمان الخير المطلق ، زمان هو خاتمة الزمن يملأ الارض نوراً وعدلاً بعد أن امتلأت شراً وظلما .. وهو زمان تحمله حتمية التاريخ فلا بد من مجيئه ولو طال الزمن ..

هذا العنصر الطوباوي متضخم على حساب العنصر الستراتيجي فهذه الايديولوجيا لا تحمل أي برنامج عمل لان هدفها هو السلطة ؛ فستراتيجيتها هي الوصول الى السلطة والاحتفاظ بها . وظيفة العنصر السحري أو الطوباوي أن يفجر الرغبة العطالية عند الجماهير لانه لا يخاطب العقل ولكنه يخاطب اللاشعور السابق على الاوديب ، أي اللاشعور الذي تملؤه جنة الأم الطفولية . فالنخبة الزائفة مسحورة وساحرة في الوقت نفسه وهي تزعزع مستوى النضج وحس الواقع عند الجماهير بالايديولوجيا الزائفة، وبذلك تحول دون تربيتها الاخلاقية.

ويوحد القول الايديولوجي الزائف بين جنة الطفولة التيتفجرها في نفوس الجماهير ، وبين النخبة الزائفة التي تعد بتحقيقها علىالارض وبذلك ينجذب الجمهور الى هذه (النخبة) . بما يشبه الإستهواء أو

التنويم المغناطيسي ويصبح أداة في يدها ، تمارس به ضربا من الارهاب الفكري تهيمن به على المحل الاجتماعي أو حقل الممارسة الايديولوجية وتغلقه على صيغتها الزائفة وبذلك تنفي الأقوال الحقيقية وتغلق باب الفعل والممارسة .

تلكم هي آلية اغلاق المحل الاجتماعي : قول ايديولوجي زائف يقمع الاقوال الايديولوجية الحقيقية أي يلغي الحوار بالارهاب . واداته في هذا الارهاب (الديماغوجية) أي الجمهور الذي أفسده القول السحري وحوله الى أدوات صماء ، بواسطة ضرب من التنويم يزعزع أركان الشخصية .

وهكذا نجد أن اغلاق المحل الاجتماعي يبدأ من الذات العطالية التي تفسد الجماهير بايديولوجيا سحرية وهذه الذات العطالية هي نخبة زائفة ، نخبة عدمية تفسد مجتمعها وتغامر به من أجل رغبتها السحرية . فهي تسلب العالم كل قيمة وتجعل من ذاتها القيمة الوحيدة فرغبتها العطالية هي معيار تقويم العالم .

هذه النخبة الزائفة لا تنفصل عن القول الايديولوجي ، فهي لا تستطيع أن تظهر في المحل الاجتماعي وتستولي عليه الا من خلال قول ايديولوجي زائف يموه رغبتها العطالية ، فالايديولوجيا هي غالبا محل التعبير عن الرغبة بصورة ملتوية ، والكثير من الايديولوجيات ليست سوى رغبة مقنعة بالمنطق . وقد رأينا الايديولوجيا الزائفة تتميز بغلبة العنصر السحري او الطوباوي تفسد به الجماهير ، ويتجلى هذا العنصر في نزعة الاطلاق الكامنة فيها ، فهي تعلن نهاية ما قبل التاريخ وبداية التاريخ الحقيقي ، نهاية عصور الشر والظلام وبداية عصر السعادة . فهذه الايديولوجيا طوباوية دوما تبشر بعصر ذهبي يبدأ بها .

ان الايديولوجيا الزائفة هي نقيض الفلسفة ، فهي لا تنطلق من مستوى الممكن التأملي أي من الشعور بوجود الشخص الانساني ،

فهذا المستوى الاونطولوجي الذي تنطلق منه الفلسفة يطهر التأمل من الرغبة ويجعله نزيها لان الرغبة قد تطهرت من العطالة واصبحت رغبة في التأمل كما رأينا . هذا التطهر من الرغبة يطهر الفلسفة من السحر والطوباوية ونزعة الاطلاق ، وبذلك تميز الفلسفة بين المطلق والنسبي الثابت والمتغير ، الاونطولوجي والتاريخي ، ان الايديولوجيا الحقيقية تتميز بالبعد الاونطولوجي أو الشخصاني فهي ضرب من الفلسفة تتميز بالاهتمام الاجتماعي ـ السياسي . والحقيقة أن هذا البعد لا تخلو منه الفلسفة ابدا منذ أفلاطون وهذا ما يسمح لنا بالمطابقة بين الايديولوجيا الحقيقية والفلسفة . لقد بدات الماركسية ايديولوجيا حقيقية ، فالمخطوطة الاقتصادية ـ الفلسفية هي المنطلق الاونطولوجي للماركسية وفيها يتجلى التساؤل حول وضع الشخص الانساني وطبيعته وضروب الاستلاب التي تتعرض لها هذه الطبيعة .. ولكن المخطوطة أهملت فيما بعد ، وأقيمت قطيعة بينها وبين المذهب . ان (لويس التوسير) يعلن عن هذه القطيعة بين ماركس الشاب وماركس الناضج الذي بلغ المرحلة العلمية في راس المال . ويقول (اريش فروم) :

(يزعم ممثلو الماركسية السوفياتية وبعض اللاشيوعيين أن اراء ماركس الشاب ، كما عبر عنها في المخطوطة الفلسفية الاقتصادية ، تختلف من حيث المبدأ عن آراء ماركس الناضج .

على أنني أشاطر معظم الماركسيين اللاسوفييت الراي أن هذا التفسير باطل وأنه لا يخدم الا الغرض : أن تطابق ايديولوجيا السوفييت أفكار ماركس) .

هذا القطع أو الطلاق الذي قام في صميم بنية النظرية قد ألغى الشخص الانساني بصفته ذاتا فاعلة ومعيارا يوجه الحركة التاريخية ويحكم عليها . وألغى بذلك مستوى الممكن التأملي بصفته مجال الشخص الانساني كما راينا . وهذا يعني ان تاريخية الماركسية قد انفصلت عن الاونطولوجيا واصبحت تاريخية أفقية معزولة عن بعد التعالي .

وهكذا ضاعت ثنائية البنية الاجتماعية وجدليتها واصبح المجتمع بنية وحيدة مغلقة على ذاتها ، مكتفية بذاتها ، لا يأتيها شيء من خارجها فهي تتغير بفعل قوانينها الذاتية التي تؤدي الى التقدم المستمر . فالقيمة تأتي بها حركة البنية ذاتها التي تبدو وكأنها تهتدي بضوء القيمة هذه: فالتغير يمضي في اتجاه المعقولية اذ يهدم العلاقات السائدة ويبني على أنقاضها علاقات جديدة .. حتى تتحقق المعقولية الكلية ونصل الى المجتمع اللاطبقي .

تلكم هي صورة الماركسية السوفياتية التي تلتقي مع ماركسية التوسير على تطهير الماركسية من العامل الذاتي ، وذلك باسم العلم . فالانا طفل الفلسفة المدلل الذي عرقل تقدم العلم ، ينبغي حذفه واخراجه من البنية أو من السياق التاريخي . لقد امعنوا في تطهير البنية والتاريخ من العامل الذاتي الى أن جعلوا منهما ذاتا . فالبنية تملك خاصية التنظيم الذاتي في اتجاه المعقولية ، والتاريخ تقدم مستمر في اتجاه تحقيق هذه المعقولية .

هذه الصورة المتفائلة التي تزرع الامل في التاريخ وتضع القيمة في مجرى الواقع هي ما يسمونه الماركسية العلمية وهي نمط غريب من المذهب الوضعي المحمل بالقيمة ، فغلاة الوضعية المنطقية يتجنبون اقحام القيمة في مجال العلم ، ففي رأي رسل أن القيم تفضيلات ذاتية وفي رأي « فتكنشتاين » أن العالم بحد ذاته لا معنى له واذا كان له معنى فلابد من أن يكون مفارقا ، قائما خارج العالم . فالقيمة ليست محايثة أو متضمنة في الواقع ولكنها مفارقة له تأتيه من عل ، فهي تنتمي الى المجال الاونطولوجي ، مجال الممكن التأملي فهو مجال القيم، والشخص الانساني هو الذي يحملها الى العالم الذي تتنازعه العطالة من جهة ، والقيمة أو العدالة من الجهة الثانية . والعطالة هي صاحبة العزم الاقوى لانها تنتمي الى مجال اللاشعور ، جذر العدوانية الانسانية . والحضارة جهد مستمر لتجاوز هذه العدوانية فهي الشر المحدق بالانسانية .

ان القيمة هي ما (يجب) ترسيخه ولا يمكن ان تأتي بها مسيرة التاريخ العفوية .

ان الماركسية الوضعية ، اذا صح هذا التعبير المتناقض ، تجعل الوجوب أو القيمة التي (يجب) تحقيقها أمرا واقعا ، تجعل المطالب الانسانية التي (ينبغي) أن نعمل من أجلها منوطة بحركة الواقع والتاريخ وهي في طبيعتها حركة عطالية تمضي في عكس اتجاه القيمة التي تقتضي من البشر جهدا مستمرا لصيانتها .

فالماركسية التي بدأت رفضا للمذهب الوضعي باسم الجدلية ، قد ارتدت الى الوضعية من خلال ألتوسير والسوفييت ، ولكن هذه الوضعية تخرج على اطار الوضعية ، فهي وضعية احيائية مشحونة بالرغبة التي ترتدي لباس القيمة ، ولكنها قيمة طوباوية أو اعلامية موكولة الى حركة التاريخ العفوية . فهي ضرب من النبوءة أو النظرة الأخروية التي تبرر شرور الواقع وترجىء الخير الى نهاية التاريخ . ولكن النبوءة باطلة لان الصراع بين العطالة والقيمة يحتمل انتصار القيمة ويحتمل انهيارها وكثيرا ما تتغلب عزيزة الموت على عزيزة الحياة في مجرى التاريخ ، فالتاريخ بحد ذاته ليس له عيون ولا عناية الا اذا امتلك البشر حس المصير ، أو الحس التاريخي .

ان انتصارات الماركسية تحققت بدوافع اخلاقية تتجاوز الماركسية العلمية أو الوضعية كما بيّن بردياييف في كتابه: منابع الشيوعيةالروسية ومعناها . فالشعب الروسي كان شعبا متواصلا مع التساؤلاتالاخلاقية التي نجدها في كتابات أدبائه ولاسيما دستويفسكي وتولستوي . والنزعة الارادية عند لينين الذي تجاوز الماركسية العلمية ، هي امتداد لهذا النزوع القديم . ولكن الثورة بعد انتصارها قدمت نفسها بمصطلحات الماركسية العلمية وذلك من أجل تبرير النخبة الجديدة وتمييزها ، فالماركسية الوضعية ايديولوجيا ممتازة لنظام يريد التوطد والاستقرار

فهي تغلق نوافذ التساؤل والتأمل باسم هذه العلمية . ونخلص من كل ذلك الى أن مجال التعالي او مجال الممكن التأملي الذي يتجلى في ساحة الممكن الاجتماعي هو الذي يصون الانسان من أن يكون فريسة العطالة التي تستهلك المجتمع وتستهلك البيئة .

لقد بدات الماركسية ايديولوجية حقيقية فهي قد انطلقت من المجال الاونطولوجي أو الشخصاني ، ولكنها تهافتت عن هذا المستوى وانتهت ايديولوجيا اعلامية تموه الرغبة السحرية في السلطة . ولكن الإيديولوجيا قد تبدأ زائفة فتنطلق مباشرة من الرغبة السحرية . فالانا المتضخم الذي لا تتسع له معقولية الواقع يبحث عن مجال ايديولوجي سحري وفي عصرنا بلغ تمجيد الانا اكتماله في الايديولوجيا الفاشية وهي :

(رفض الحركة العقلانية .. دعوة الى قوى الغريزة المتعارضة مع قيم العقل) (١٠٦) .

وعندما ينحى العقل ينبثق الأنا السحري في صورة الزعيم : (وهكذا تخلق صوفية حقيقية تعبىء المشاعر حول الدوتشي أو الفوهرر) (١٠٧) .

إن الحركة الفاشية هي ، بتعبير أحدهم ، (ثورة العدمية) . ويمكنني أن أعرّفها بالقول : الأنا يمتص القيمة ويترك العالم مجرداً منها ، فلا قيمة للعالم ما دام يحبط الأنا السحري . الإيديولوجيا الزائفة تغلق المحل الاجتماعي على قولها الخاص وتحول دون أي قول آخر . وليس ذلك بقوة منطقها ولكن بالإرهاب . وهذا الإرهاب قد يكون ديماغوجيا اداته الجماهير المضلّلة ، وقد يكون من الأعلى ، من السلطة نفسها او من الجهتين معاً .

إغلاق المحل الاجتماعي ليس سوى وسيلة للاستيلاء على بنية المجتمع بتدمير نظامه الموضوعي ، فالمكان الإجتماعي يمكن تشبيهه بدائرة الضوء التي تصون قيم المجتمع . والأنا العطالي الذي ينزع الى

الإستيلاء على بنية المجتمع لا بد له من إطفاء هذا النور الإجتماعي لكي يشتت المجتمع .

إن الأنا العطالي يحول النظام الإجتماعي من نظام الحق الى نظام الرغبة ، من معيار الكفاءة الى معيار الولاء ، من العدالة الى العطالة ، من نظام العقل الى نظام العاطفة والهوى .

ــ وهكذا يتحول المجتمع من : (مستوى ظاهر ، عقلي ، واعٍ ، هو مستوى الأعمال ، على علاقة مباشرة مع الحقيقة الملموسة ، ويسمي « بيون Bion » هذا المستوى « جماعة العمل » .) .

ــ الى : (مستوى خفي ، غير عقلي ، هو غير واعٍ غالباً وخيالي ، تسيطر عليه الأوهام) (١٠٨) .

وباختصار : إن دمار النظام الإجتماعي يحول المجتمع القائم على روابط عقلية ، الى جماعة سيكولوجية ، روابطها لا شعورية ، تقوم على الانفعالات والعواطف ولذلك يسميها « بيون » الجماعة العاطفية .

والجماعة العاطفية تتكون بإسقاط الرغبة السحرية للأفراد على جماعة ما ، تتكون بهذا الإسقاط نفسه . فالأفراد هم الذين يسقطون مكنونات لا شعورهم الفردي أو رغباتهم السحرية الداخلية على الجماعة، لأن الجماعة لا تحتوي بذاتها على حياة داخلية ، وليس فيها أي سحر كما يتوهم الأفراد . فصور إشباع الرغبة أو صور الخلاص التي يجدها الأفراد في الجماعة هي من إسقاطهم ، فالجماعة لا تعطي الأفراد إلاّ انعكاس أوهامهم الذاتية التي وضعوها فيها أو أسقطوها عليها ، لأن هذه الأوهام هي التي تكوّن الإطار أو الغلاف الجماعي :

(وليس ثمة واقع داخلي إلاّ فردياً ، ولكن الغلاف الجماعي يتكون من حركة الإسقاط نفسها للاستيهامات الهوامية وللموقع الذاتي . . .) (١٠٩) .

وهذا الغلاف الجماعي ذو وجهين : خارجي وداخلي ، الأول للحماية من الجماعات الأخرى ، والثاني لإنشاء مايشبه الشعور الجماعي فهو يخرج الفرد من ذاته الفردية إلى وهم الذات المشتركة للجماعة ، اي إلى ضرب من الشعور بـ « النحن » وبذلك يمحو الفردية وينشىء . التماثل : (إن غلافاً حياً ، شأنه شأن الجلد الذي يتجدد حول الجسم ، ... ، هو غشاء ذو وجهين ، يتجه الأول نحو الواقع الخارجي ... لا سيما نحو جماعات أخرى ... ويتجه الوجه الأخر نحو الواقع الداخلي لأعضاء الجماعة)(١١٤) . (وبوجهه الداخلي ، يسمح الغلاف الجماعي بإنشاء حالة نفسية متعدية الفردية ، والتي اقترح تسميتها بـ « ذات الجماعة » .. وهذه الذات خيالية ، وتؤسس الواقع الخيالي للجماعات . هي الحاوي الذي ينشط في داخله دوران استلهامي وتماثلي بين الاشخاص)(١١١) .

إن البنية السيكولوجية للجماعة هي انعكاس البنية النرجسية الداخلية التي ينطوي عليها اللاشعور الفردي ، والبنية النرجسية ، كما رأينا ، هي بنية ثنائية : فهناك عالمنا الآمن الذي يحررنا من القلق ، والعالم الغريب المشحون بالخطر .. لقد رأينا هذه البنية الثنائية في العطالة الفاعلة وسميناها بنية التعصب والعدوانية ، التعصب للداخل والعدوانية نحو الخارج . وهذا الشعور بعالم داخلي آمن وخارجي يناصبنا العداء هو شعور داخلي خيالي وليس له علاقة بالواقع الخارجي: (.. في سبيل النضال ضد الخوف من الإضطهاد ، الذي مازلنا نحمله منذ الطفولة ، نميل إلى عكس السلبية إلى الخارج بإحياء المؤالفة والفرح داخل الجماعة)(١١٢) .

إن التعصب حالة سيكولوجية داخلية ، وليست تابعة لمواقف الغير:

(.. فإنه في الحقل النفسي لهؤلاء الأشخاص تعيش الجماعة على نطاق واسع وفقاً لطريقة خيالية . وتفسر هذه الظاهرة ، بنوع خاص ، مجموعة من الصور ، والعواطف والهواجس التي لها صدى « الإضطهاد »

تتعلق بالآخرين (..) : الشعور بأن يكون المراء مراقباً دائماً وعرضة للاتهام ، ولعبة بين أيدي الغير ، مطروداً ، ممزقاً ... وهذا لايتفق إلا في القليل النادر مع حقيقة مواقف الغير ، ولكنه النقطة المؤثرة القوية للعلاقة مع الغير)(١١٣) .

إن هذيان الاضطهاد ، مصدر الكراهية ، ليس تعبيراً عن واقع خارجي ولكنه شعور داخلي ، جذره في طفولة الأفراد وهم يسقطونه على الواقع ، فهناك الصورة المشوهة للغريب الذي تسقط عليه العدوانية .

إن الجماعات السيكولوجية هي شظايا البنية الاجتماعية العقلانية التي دمرها إغلاق المكان الاجتماعي وتعطيل النظام الاجتماعي . وهذا الدمار يفجر القلق وهذيانات الإضطهاد التي يعانيها الأفراد على انحاء شتى فيحتمون بالجماعة السيكولوجية ، ومثالها الجماعات العنصرية والطائفية الخ .... فالجماعة السيكولوجية هي دفاع كاذب ضد القلق ، دفاع يصنعه الإسقاط الهوامي يموه به الواقع . فالجماعة السيكولوجية غير واقعية ، وهي نتاج عصر غير آمن وانتشارها يقيس كمية القلق التي تغلي في الأعماق ، فهي انفجارات اللاشعور الفردي .

القلق يقيس عزلة الأنا وافتقارها إلى الضمانات ، إلى أطر الحماية أو أطر التنظيم . فالأنا ليس نقطة تنمو في الفراغ ، ولكنه جهاز التكيف مع الواقع ، فهو يتكامل ضمن أطر اجتماعية تحيط به وتحتويه ، وهو يبلغ نضجه واستقلاله ضمن هذه الأطر التي تؤلف مراجع تنظيم يستند إليها ولذلك نسميها أطر التنظيم . وهي كافة النظم الاجتماعية المشتقة من النظام الإجتماعي العام الذي ينتجه المكان الاجتماعي .

إن الشعور بالأمان هو المناخ الضروري لنمو الأنا ، وهذا الشعور تهيئه أطر التنظيم المحيطة بالشخص . وهي الأنظمة الموضوعية التي تسمح للشخص بالتوقع والتنبؤ ، على العكس من المفاجآت اللامتوقعة والمصادفات غير المعقولة التي تجعل الشخص عاجزاً عن فهمها ومتابعتها

وبالتالي تزرع القلق في جملته العصبية . فالعلاقات الأسرية التي تسودها الأزمات تقطع على الطفل استمراره النفسي وتعرقل نمو الأنا واستقلاله. وكذلك البيئة الحاملة بالمفاجآت المزعجة .. حتى نصل إلى المجتمع الذي تنعدم فيه القيم الموضوعية والقوانين ، فهو يجعل الأفراد ذرات شاردة لا تعرف قراراً ولا استقراراً .

والخلاصة : إن الوسط المحيط بالشخص ينبغي أن يحمل سمة الحتمية الطبيعية الملائمة للإنسان . فالحتمية والإيمان بالتقيد الطبيعي قد حررت الإنسان من الخوف ، وكذلك العلاقات الحتمية والنظامية على المستوى الإنساني تحرر الأنا من القلق والاضطراب وتجعله متوازناً . فالأنا ينمو ضمن النظام الموضوعي ، لأن هذا النظام يسمح له بأن يجعل من تصرفاته سلوكاً نمطياً ثابتاً ، اي يبني نظام الذات الذي لا يمكن ان يستقر الأنا إلا من خلاله . فنظام الذات هو تقنية الأنا وستراتيجيته في الحياة ، والأجواء المضطربة تحول دون تكون هذا النظام أو تزعزعه بعد تكونه وتحمل الأنا على القيام بشتى الحيل بحثاً عن الأمان المفقود .

إن بعد البقاء وامتداده : عالم الضرورة هو الذي يضغط الأنا ، ويختلف هذا الضغط باختلاف مراحل التاريخ ، باختلاف العزم العطالي للضرورة التاريخية . فهناك المراحل التي تشح فيها موارد الحياة، حيث يغدو الإنسان أشد تبعية للأشياء التي يلهث وراءها من أجل ضمان حاجاته بسبب العلاقة العطالية أو علاقة التسلط . في هذه المراحل يغدو استقلال الأنا ترفاً لا سبيل إليه ويصبح هذا الأنا كياناً متواطئاً متنازلا عن مسؤوليته ، لا يملك سوى الوجود الشبحي .

فالضرورة ليست كمية ثابتة من الضغط ، ولكنها مقولة تاريخية يختلف ثقلها النوعي باختلاف العصور وبذلك يختلف ضغطها على الأنا ، وهذا الضغط لا يتناهى أبدا الى الصفر لأن الأنا متوقفة على ما هو خارجها وهذا ما يؤلف جوهر الضرورة .

إن دمار البنية الاجتماعيــة أو تزعزع عالم الانســان يدمر بعــد المستقبل وهو البعد الرئيسي للانسان ، وتهديده يزعزع الأنا لأنها تفقد البعد الذي تتحرك عليه . ويتجلى ذلك في الحالات التي تهدد الانسان ، في الحروب والأزمات .. في هذه الحالات يتوقف نضج الأنا أو يتزعزع بعد تكونه ويلجأ الى حيلة دفاعية هي النكوص الى مستويات قديمة كان قد تجاوزها .

انهيار بعد المستقبل هو انغلاق الأفق أمام الأجيال الجديدة التي تشعر على الدوام أنها مهددة بضياع الأمل ، مهددة بفقدان مواضيعها المحبوبة ولذلك فهي تعاني الاكتئاب مبكرا . ذلك الاكتئاب الذي نجده في الشيخوخــة حيث يتناهي الزمن وينهــار المستقبل وينغلق الأفق ، فالاكتئاب ، بمعنى ما ، هو انغلاق الأفق ولذلك يبدو مثل وباء عام .

وهذا ما يهيء لانبثاق الجماعات السيكولوجية اللا معقولة فهي نتيجــة اللا معقول نفســه : العطالــة الكبرى أو السياســية الغربيــة ومشتقاتهــا : الأنظمــة العطاليــة الصغرى التي تمعن في تهــديم النظم الاجتماعية للشعوب : فالعطالة التي استهلكت البيئة ودمرت الحياة ، هي نفسها التي تدمر مادة الحياة الأساسية : الانسان .

* * *

الخاتمـة

الانسان يبدأ بالرغبة في الدرجة صفر من التوتر التي تصنع نظرته السحرية الى ذاته وعالمه ، وهذه النظرة تتجلى في النرجسية التي ترافق الانسان طيلة الحياة .

إن هذه الرسابة السحرية التي تظل قابعة في أعماق اللا شعور تضخم الأنا على حساب العالم أي تجعل منها مطلقاً يميل إلى محق العالم لحسابه بحثاً عن الدرجة صفر من التوترات التي نعتبرها الحد المثالي للعطالة ، فالأنا ، بسبب نزعة الاطلاق هذه تميل الى الغاء الآخر إطلاقاً :

(لم يكن لدى « ساد Sade » سوى هوى واحد في حياته : التعداد حتى الغثيان لكل احتمالات التدمير للكائنات البشرية والتمتع بآلامها . من الواضح أنه كان يجد في ذلك فقط الشعور الحاد بالوجود .)(١١٤)

وهكذا نرى أن العطالة هي جذر الشر التاريخي ، فهذا الشر ذو أصل سحري متأصل في الانسان حتى ليبدو وكأنه جزء من طبيعته الأصلية .

هذا الشر يتجلى في العلاقات الشخصانية على مستوى الأفراد ، كما يتجلى على مستوى العلاقات بين الجماعات الانسانية حيث يوظف السياسة ويتحقق من خلالها . إن السياسة العطالية تعمل على إخماد الآخر والحفاظ عليه في الدرجة صفر من الذاتية ، أي إلغاء قدرته على المبادرة ، في حين أن الحيوانات لا تذهب الى هذا الحد . والسبب أن

العطالة او الرغبة السحرية في الدرجة صفر من التوترات هي التي توظف الصراع السياسي وتجعله في خدمة نزعة الاطلاق التي توجه الانسان ، ليس في السياسة وحسب ، ولكن في جميع وجوه نشاطه وأهمها التكنولوجيا التي ذهبت الى الحد الأقصى في تحقيق الهيمنة لأصحابها ، ولكن السحر بدأ ينقلب على الساحر فالتكنولوجيا المحمولة على أجنحة نزعة الاطلاق قد أفسدت عالم الانسان واستهلكته وتلكم هي مشكلة العصر . إن الانسان هو الحيوان الذي يدمر بيئته في حين أن الحيوان يظل في حدود التوازن ومشكلة الانسانية اليوم أن تتعلم بالتعقل حكمة الحيوان الغريزية .

كيف يمكن إيقاف مسيرة الفناء هذه ؟ إنني ارى أن المشكلة سيكولوجية في صميمها ، كما قلت في المقدمة . إن العطالة تتغذى من ذاتها وعزمها في تزايد مستمر .

إن القطب المقابل لقطب العطالة ، قطب الممكن التأملي مفقود من حياتنا المعاصرة وما لم تكشف عن نقيض العطالة هذا فلن نستطيع ان نكبح جماحها .

إن النظرة السحرية تؤلف قاعدة الشخصية الانسانية ، تلك القاعدة التي يلفها اللا شعور . وفي تلك المنطقة المظلمة نجد جذر العطالة أي جذر الشر الانساني ، ومن تلك القاعدة اللا شعورية ينبثق الشعور مثل نقطة الضوء التي تنمو قليلا او كثيرا .

هذا اللا شعور السحري تؤلف النرجسية نواته الأساسية ، فهي الأنا المتضخم الذي يعبر عن رغبته في المطلق بلغة الممكن السحري وهي اللغة التي شرحها لنا فرويد في مقالته الهامة عن اللا شعور . هذا الأنا الذي لا يستطيع أن يرى نفسه إلاّ في المطلق هو الأنا العطوب ذو الصدوع التي تشحنه بالعدوانية .

إنه في حالة إما وإما دوما : إما تملك العالم وإما تدميره . تلكم هي النرجسية في حالتها القصوى ، ولكنها ، مهما تضاءلت ، فهي لا تستطيع إلاّ أن تلحق الآخر بذاتها . إن الأنا النرجسي هو ذات الشر الفاعلة التي يمكن أن تدمر نفسها أو تدمر العالم . ولكن هل هناك لا شعور واحد ؟ إن بيير جانيه وفرويد وحتى يونغ أيضا الذي حاول أن ينتج لا شعورا آخر سماه اللا شعور الجمعي .. إن هؤلاء الرواد الثلاثة لم يعرفوا سوى هذا اللا شعور السحري السلبي الذي ينفث العدوانية .

إن برغسون ينطلق مع جانيه من وظيفة الواقع التي يسميها وظيفة الانتباه الى الحياة ، ولكنه يتجاوز وضعية جانيه لأن مذهبه الفلسفي هو معانقة الوضعية من أجل تجاوزها ، فهي أرضية البناء ولكنها لا تحده : (إنه يعمل على زعزعة معيقات الذهنية العقلانية والوضعية التي كانت تضغط على علم النفس بتوسيطها بنى متصلبة وأنظمة جامدة بين نظرة المتفحص ومعطيات العالم الداخلي المباشرة . إنها رسالة إعادة الاعتبار الى اللا شعور الذي كان برغسون في ذلك الزمن من أشد المدافعين عنه ، فاعتبره رغم كل العقبات إحدى الدعائم الرئيسة لفلسفته)(١١٥) .

وبالفعل إن كتاب برغسون : (المعطيات المباشرة للشعور .) المعاصر لكتاب جانيه عن الآلية النفسية يضعنا أمام لا شعور ، ليس أدنى من الواقع كاللا شعور عند جانيه وفرويد ولكنه يفوق الواقع ، والمقصود هنا الواقع العادي أو واقع الحياة .

إن اللاشعور عند برغسون هو الانفتاح على الرؤية النزيهة والمباشرة . إن امكانيات التأمل لا متناهية، ولكنها امكانيات كامنة ، ينفتح الذهن عليها بمقدار ما ينعتق من ربقة المصطلحات الاجتماعية وشاغل الحياة .

(من السهل أن نبين أنه كلما كان انشغالنا بالحياة أكثر ، كان ميلنا الى التأمل أقل وأن ضرورات العمل تجنح الى تضييق ساحة الرؤية)(١١٦) .

(إن ادمغتنا ، كما يقال ، مصاف أو شاشات ، فهي تحفظ في حالة **كمون** كل ما يمكن أن يكون ، في حال تحقق ، مبعث ضيق للعمل)(١١٧) .

(المنبعثان) :

(.. إن المراكز العصبية ، والأدوات الحسية التي ترتبط بها ، مجرد أدوات انتخاب مكلفة بأن تنتخب من الساحة الواسعة التي تعج بإدراكاتنا الإمكانية الادراكات التي يجب أن تصبح فعلية ... إننا **ندرك إمكانياً** كثيراً من الأشياء التي لا **ندركها فعلياً** .. وإذن فأعضاء الحواس ، والأعصاب الحسية ، والمراكز الدماغية تضبط التأثيرات الخارجية ، وتشير بذلك الى الاتجاهات التي يمكن أن يتم فيها تأثيرنا الخاص . ولكنها تحد بذلك رؤيتنا للحاضر كما تضيق الأجهزة الدماغية للذاكرة رؤيتنا للماضي .

وما دامت بعض الذكريات غير المفيدة ، كذكريات الأحلام تستطيع ان تستغل لحظة من عدم الانتباه فتتسرب من اللاشعور ، فمن الممكن أن يكون حول ادراكنا العادي هالة من الادراكات تكون غير شعورية معظم الأحيان ، إلا انها متحفزة جميعاً لأن تدخل الى الشعور)(١١٨) .

برغسون : الطاقة الروحية ص ٦٦ ــ ٦٧ .

إن هذه الادراكات الكامنة يسميها « هوسرل » « الأفق » :

(إن كل حالة شعورية ، لها « أفق » يتغير طبقاً لتعديل ارتباطاتها بحالات أخرى وبمراحل جريانها الخاصة بها . إنه أفق قصدي ، من خصائصه أن يحيلنا الى كمونات شعورية تخص هذا الأفق بالذات .

وعلى هذا النحو تحيلنا جوانب الشيء « المدركة إدراكاً حقيقياً » ، في كل إدراك خارجي مثلا ، الى الجوانب غير المدركة بعد ، والمسبوقة في الانتظار سبقاً غير حدسي ، بما هي مظاهر « سوف تأتي » في الإدراك

... إن للإدراك آفاقاً تشمل إمكانيات إدراكية أخرى ، وأعني بذلك ، الإمكانيات التي بإمكاننا أن نحظى بها ، إذا ما وجهنا بصورة فعالة مجرى الإدراك وجهة أخرى ...

إن لكل إدراك هالة من الإدراكات الماضية بصورة دائمية ، ينبغي لنا أن نتصورها ككمون من الذكريات القابلة للتذكر ، .. إن كل تحديد من هذه التحديدات ، يترك خصائص أخرى بصورة دائمة ، في حالة من عدم التحديد .. وترك بعض الخصائص في حالة عدم التحديد .. هو لحظة من اللحظات المتضمنة في الشعور الإدراكي ذاته ، وهو ما يؤلف « الأفق » على وجه دقيق) (١١٩) .

إن اللاشعور غند برغسون هو انفتاح ويقظة في الشعور البشري الذي يتحول من شعور منصرف الى التكيف ، الى شعور منصرف الى تأمل ذاته وعالمه . أي تحويل إمكانات الرؤية الكامنة الى رؤية فعلية . ولذلك أسمح لنفسي أن أسميه الممكن التأملي ، أي الممكن الذي تفتحه فعالية التأمل . وهو يقابل الممكن الواقعي الذي اعتبره برغسون سراباً ، يفترضه الحاضر ويسقطه على الماضي ، فهو سراب الحاضر في الماضي)(١٢٠) .

لقد دلنا برغسون على الطريق : إن الممكن التأملي يفتح أمامنا نوافذ الوجود (من مشاغل الحياة الى مشاهدة الديمومة ، من الدين المغلق الى الدين المفتوح) .

إن الممكن التأملي يفتح إمكانية تحرير اللاشعور السحري من ضروب الاعتقاد المرضي ، وهكذا يتطهر الأنا النرجسي من أوهامه ويصبح الأنا التأملي الذي يرى العالم على حقيقته بعد نزع الغلاف السحري الذي كان يحجبه عنه .

إن انفتاح الممكن التأملي هو تحول اللاشعور السحري من الرغبة العطالية الى الرغبة في التأمل ، فالممكن التأملي يتكون على أنقاض الممكن السحري السابق عليه في النشوء :

(.. إن مكان الـ « أنـا » التأملي مشغول بكوجيتو مزيف يطلق عليه فرويد « النرجسية » ... وإذابة الكوجيتو الزائف يجب أن يتم قدماً في نفس الوقت مع شرح الـ « أنـا » الحقيقية ، والفيلسوف هـو الذي يقدم المعنى ، لكن الدلالة الأساسية للرمزية لا يمكن التوصل إليها إلا في آن واحد مع إذابة السراب .. ويقول ريكور بهـذا الصدد إنـه « يجب أن تموت الأصنام لتعيش الرموز »)(٢١١) .

إن الممكـن التأملي يقع في مكـان متوسـط بين التحليل النفسـي والفلسفة ، فهو ضرب من اللاشعور يفوق اللاشعور الفرويدي وهو في الوقت نفسه الأنـا العميق الذي تبحث عنه الفلسفة . وبعد أن رأيناه عند برغسون وهوسرل يمكننا أن نعثر عليه ، بعـد تغيير المصطلحات ، عند محلل نفسي هو بيير داكو الذي يستلهم فرويد ويونغ معاً وربمـا برغســون أيضاً . فهو يتكلم عما يسميه الأنوثة التي يعتبرها مرادفـاً للحياة الداخلية :

(الأنوثـة .. مثل الحياة الداخلية ، لأنها لا تتميز منها) (١٣٢).

ويقابل الأنوثـة الذكورة (وهي مجرد العامل المنفذ للأنوثة « أو الحياة الداخلية »)(١٣٢) .

إن قطبي الأنوثة والذكورة موجودان في كل إنسان بصرف النظر عن جنسه البيولوجي :

(الأنوثة ، أياً كان الجنس ، حدسية ، لأنها تحس بالأشياء على نحو لا متمايز . والأنوثة تلتقط جملة ، من خلال الإحساسات . والذكـورة

منطقية لأنها تصطفي الإحساسات التي تتلقاها ، ثم تلجأ الى المحاكمة منتقلة من نقطة الى أخرى بصورة شعورية) (١٢٤) .

إن الأنوثة تأملية وقد رأينا أنها حدسية (فهي موصولة بالواقع مباشرة ، إنها في حالة التنصت على الأشياء والموجودات ، ومرتبطة بالزمن)(١٢٥) .

ثم إن الأنوثة مبدعة : (يمكن القول أن الذكورة ليست مبدعة على الإطلاق . ذلك أن كل إبداعية تحدث في داخل الشخصية : وإذن في دائرة القطب المؤنث)(١٢٦) .

إن الأنوثة هي مركز تجميع وتوليد الطاقة في الشخصية : (الأنوثة تمثل مدخرة الشخصية)(١٢٧) .

إن هذه العبارات تجعلنا نحس أننا في جو برغسوني ، فالأنوثة هي الأنا العميق والذكورة هي أنا الفعل والتكيف مع الواقع : (.. الأنوثة حدسية ، عاطفية ، حنون ..) فهي تمثل قطب الحياة الداخلية والذكورة (فاعلة ، نافذة ، عدوانية) فهي تمثل قطب الحياة الخارجية (١٢٨) .

إن الانفتاح على العالم وعلى الشخص الانساني مرتبط بعلاقة الإنسان بنفسه ، فمن لا ينفتح على داخله ، على قطب الأنوثة الذي يمثل الذات العميقة أو نواة الشخص ، من لا ينفتح على هذا الداخل لا يمكن أن ينفتح على الآخر . لأن موقف الأنوثة أو موقف التأمل هو الذي يحرر طاقة الأنا من أن توظفها العطالة والعدوانية وبذلك تصبح طاقة حرة ؛ مجانية أو نزيهة ، يمكن أن توظف في تأمل العالم وتأمل الآخر وفهمه والتعاطف معه وكل هذا ندعوه الجمالية وهي التي تؤسس الحياة الأخلاقية : (إن جميع آثار برغسون تعلمنا أننا كلما حفرنا في داخل ذواتنا ، وكلما استطعنا أن نتحرر أحسن تحرر من ربقة عادات التفكير

التي نجدها لدى أنواتنا السطحية،استطعنا أن نحرر أكبر تحرير، ما فينا من مقدرات ، لا يشك فيها ، على التعاطف مع جميع الناس)(١٢٩) .

ان الانصراف عن الحياة الداخلية أو الأنا العميق هو مأساة الانسان المعاصر الذي فقد القدرة على التمييز بين العقل والذكاء ، بين عقل الحساب وعقل الرؤية وأصبح يعتقد أن المحاكمة هي كل شيء ، وأن اللاشعور شيء زهيد مع انه يمثل الذات العميقة للانسان : (ولا يعرف محض التكنوقراطيين الى أي حد قطعوا صلتهم بالانوثة والحياة ، انهم يمضون مدفوعين بخوف مظلم (...) كيف يمكنهم التوقف ما داموا لم يكتشفوا صحوهم وطاقتهم الداخلية (...) .

أن نعيد الأنوثة لى العالم ، ذلك يعني أن نمنحه ثانية حكمة عميقة وقوية ..... ذلك يستلزم أيضاً ضرباً من التحول الجذري في الفكر الذي يغذي التكنوقراطية(١٣٠) .

ان الفكر الذي يغذي التكنوقراطية هو الفكر العملي ، فالحضارة الغربية هي حضارة الفعل من اجل هيمنة الانا وجبروتها . ان الانسان الغربي هو الذي يتقن فن التأمل ويحسن الإصغاء الى الحضارات الاخرى ، حتى ليمكن تعريف الحضارة الغربية بأنها الحضارة التي تحسن الأصغاء الى الآخرين .. ولكن من اجل أن تعرفهم حتى تتمكن منهم ، فهذه الحضارة لا تتصور الآخر إلا بصفته تابعاً او ناشزاً يجب ترويضه أو سحقه . ولذلك فحاسة الاصغاء والتأمل عند الانسان الغربي ليست نزيهة ، انها منهج من أجل المعرفة والسيطرة .. وعبارة بيكون : نحن نسيطر على الطبيعة بمعرفة قوانينها تشمل الطبيعة المادية والطبيعة الإنسانية أيضاً إن المعرفة عند الإنسان الغربي ، ترمز الى التملك ، وهو قد أحسن فهم تفرد وشخصية الحضارات الأخرى من أجل تملكها ، فهو لا يعترف بالآخر بصفته مستقلا أو محايداً ، فما من آخر اطلاقاً خارج

دائرة اهتمام الانسان الغربي ، الانسان الفاوستي الذي لا يخفى على علمه شيء ، لان مملكته هي الكون كله .

وقد تجلت شخصية الانسان الغربي هذه منذ عصر النهضة ، ويمكن تعريفه بأنه عصر غزو العالم ، غزوه بالفتوحات وغزوه بالمعرفة ، ويرى هيدجار أن مبدأ العلة في صورته التقنية ، أي تفسير العالم من اجل التأثير فيه . قد تجلى منذ ذلك الحين مع ليبنتز ، فهي منذ ذلك الحين مشغولة باحتواء العالم على انحاء شتى . انها حضارة تقوم على مفارقة مذهلة : ما من حضارة تمثلت مفهوم الشخص الانساني مثلها ، وتاريخ الفلسفة الغربية شاهد على ذلك . وبالمقابل : ما من حضارة سحقت الشخص الانساني فرداً وجماعة مثلما فعلت هذه الحضارة .

وتتجلى هذه المفارقة في النماذج الفذة التي خرجت على مسيرة هذه الحضارة : (وبهذا الصدد ، فإن لصيغة « اروين بانوفسكي » فيما يتعلق بالقس « سوغير دوسان دونيس » أهمية كبرى : ثمة فرق أساسي بين شهوة المجد لدى إنسان عصر النهضة وبين الزهو الذي لا حد له ولكن المتواضع بعمق ، بمعنى ما ، عند (سوغير) .

ان تأكيد الذات لدى الانسان العظيم في عصر النهضة هو ، ان صح القول ، جابذ : ان يلتهم العالم الذي يحيط به الى درجة أن كل ما يجاوره يصبح مستغرقاً في أناه : أما تأكيد الذات لدى سوغير فهو نابذ : انه يسقط أناه في العالم الذي يحيط به الى درجة أنها تصبح مستغرقة بكليتها فيما يجاورها(١٣١) ولكن علاقة الانسان بنفسه لا يقررها الفرد وحده ، ولكن اطاره الاجتماعي والسياسي ، فالأفراد مثل برادة الحديد المنثورة في حقل مغناطيسي يتحركون وينتظمون وفق خطوط القوة في هذا الحقل ، وخطوط القوة هذه هي معايير النجاح الاجتماعي التي ترسمها السلطة السياسية ، فالسياسة لا التكنولوجيا هي المسؤولة عن الضياع وذلك عندما تكون هذه السياسة موجهة بالعطالة . والفعل المباشر لهذه السياسة العطالية هي اغلاق المحل الاجتماعي الذي تكلمنا عنه . ان هذا

الاغلاق هو العمل الحاسم والمباشر الذي يغلق نافذة الفرد على نفسه أي يحول بينه وبين لا شعوره أو انوثته او ذاته العميقة ، ويلقي به خارج ذاته مستأصلا ضائعاً لا يعرف كيف يتوجه في العالم .

هكذا يتضخم اللاشعور المرضي بمقدار ما يضمر أو ينغلق اللاشعور التأملي فكل من اللاشعورين ينفي الآخر ، والعامل الحاسم في ذلك هو السياسة العطالية أو المتحررة من سلطان العطالة .

* * *

المصـــادر

١ ـ ج. بنروبي : مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ـ ترجمة عبد الرحمـن بدوي ، ج١ . صفحة ٨٧ .

٢ ـ لابلانش وبونتاليس : معجم مصطلحات التحليل النفسي ـ مادة : عملية أولية .

٣ ـ سارتر : نظرية في الانفعالات ، ترجمة سامي محمود علي ، ص٥٠ .

٤ ـ معجم مصطلحات التحليل النفسي السابق ـ معادة : إنجاز الرغبة .

٥ ـ كوستي بندلي : الجنس ومعناه الإنساني ص ١٦ .

٦ ـ المصـــدر السابق ، ص ١٤ .

٧ ـ فرويد : مقالة الأخلاق الجنسية (المتحضرة) والمرض العصبي في الأزمنة الحديثة ضمن كتاب الحياة الجنسية .

٨ ـ المجتمع والعنف : مجموعة من الباحثين ـ الترجمة العربية ص ٦٢ .

٩ ـ المصدر السابق ، ص ٧٦ .

١٠ ـ المصدر السابق ، ص ٦٥ .

١١ ـ رنيـــه جيرار : العنف والمقدس ـ الترجمة العربية ، ص ٥٣ .

١٢ ـ انـا فرويد : ميكانيزمات الدماع .

١٣ ـ ركس نايت : علم النفس الحديث ، ص ٣٤٦ .

١٤ ـ لويس ممفورد : أسطورة الآلة ـ ترجمة وزارة الثقافة ، ج١ ص ٨٣ .

١٥ ـ المصدر السابق ، ص ٧٤ .

١٦ ـ المصدرالسابق ص ٩٩ .

١٧ ـ العنف والمقدس ـ مصدر سابق ص ٧٢ .

١٨ ـ المصدر السابق ص ٧٣ .

١٩ ـ أسطورة الآلة ـ مصدر سابق ، ج١ ص٧٠ .

٢٠ ـ المصدر السابق ص ٧٧ .

٢١ ـ هنري ڤالون : التطور السيكولوطي للطفل ـ ترجمة مصر ، ص ٤٩ .

٢٢ ـ سارتر : نظرية في الانفعالات ص ١١ .

٢٣ ـ النرجسية : مقالات ـ ترجمة وزارة الثقافة ص ١٠ .

٢٤ ـ المصدر السابق ص ٣٦٦ .

٢٥ ـ المصدر السابق ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨ .

٢٦ ـ المصدر السابق ص ٢٨٢ .

٢٧ ـ فرنسيس بو ـ العلاقات الإنسانية ـ الترجمة العربية ص ٣٦ .

٢٨ ـ النرجسية ـ مصدر سابق ص ٣٣ ـ ٣٤ .

٢٩ ـ المصدر السابق ص ٢٩ .

٣٠ ـ سارة كوفمان : طفولة الفن ـ ترجمة وزارة الثقافة ص ١٩٥ .

٣١ ـ الفلسفة المعاصرة في فرنسا ـ مصدر سابق ص ٧٧ ـ ٧٨ .

٣٢ ـ فرنكفورت : ماقبل الفلسفة ـ الترجمة العربية ص ١٦ .

٣٣ ـ ج.س. فرويليش : ديانات الأرواح الوثنية ـ الترجمة العربية ص ٦٦ .

٣٤ ـ إريش فروم : اللغة المنسية ـ الترجمة العربية ص ١٣ .

٣٥ ـ معجم التحليل النفسي ـ مصدر سابق : مادة : مبدأ الثبات .

٣٦ ـ جيروم كاغان : نمو الشخصية ـ ترجمة وزارة الثقافة ص ٣٩ ـ ٤٠ .

٣٧ ـ جيروم روني : الأهواء ـ ترجمة بيروت ص ٣٢ .

٣٨ ـ ديديه جوليا : معجم الفلسفة ـ مادة الروح الطفولي .

٣٩ ـ جان برنيس : المخيلة ـ سلسلة : ماذا أعرف ص ٨٤ .

٤٠ ـ و. مانوني : مذهب فرويد ـ الترجمة العربية ص ٢٩ .

٤١ ـ برغسون : الضحك ـ الترجمة العربية ص ١٥١ .

٤٢ ـ فرويد : خمسة دروس في التحليل النفسي ـ الترجمة العربية ص ٦٠ .

٤٣ ـ هادفيلد : الحلم والكابوس ـ الترجمة العربية ص ٥٥ .

٤٤ ـ المصدر السابق ص ٥٥ .

٤٥ ـ المصدر السابق ص ٨٤ .

٤٦ ـ سارتر : الوجود والعدم ـ رالتمجة العربية ص ١٢٣ ـ ١٢٥ .

٤٧ ـ المصدر السابق ص ١١٥ .

٤٨ ـ ج. صليبا : المعجم الفلسفي ـ مادة البديهية .

٤٩ ــ لاغاش : المجمل في التحليل النفسي ــ ترجمة مصر ص ١٢١ .
٥٠ ــ عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية ص ١٢٠ .
٥١ ــ ياكوب باريون : ما هي الايديولوجيا ــ الترجمة العربية ص ١٠٠ ــ ١٠١ .
٥٢ ــ فرويد : الحياة الجنسية ــ الترجمة العربية ص ٨٩ .
٥٣ ــ ساره كوفمان ــ مصدر سابق ٢٤٥ .
٥٤ ــ فرويد : الحياة الجنسية ص ٩١ .
٥٥ ــ المصدر السابق ص ٨٧ .
٥٦ ــ أندريه لوغال : القلق والحصر ــ ترجمة وزارة الثقافة ص ٥٢ و ٩٩ .
٥٧ ــ معجم مصطلحات التحليل النفسي ــ مادة صدمة ، هلع .
٥٨ ــ القلق والحصر ــ مصدر سابق ص ٩١ .
٥٩ ــ المصــدر السابق ص ٤٩ .
٦٠ ــ المصــدر السابق ص ٤٩ .
٦١ ــ الحياة الجنسية ــ مصدر سابق ص ٤٩ .
٦٢ ــ طفولة الفن ــ مصدر سابق ص ٢٥٢ .
٦٣ ــ المصــدر السابق ص ٢٥٣ .
٦٤ ــ القلق والحصر ــ مصدر سابق ص ٩٧ ــ ٩٨ .
٦٥ ــ المصــدر السابق ص ٩٨ .
٦٦ ــ هوسرل : تاملات ديكارتية ــ ترجمة تيسير شيخ الأرض ص ١٢٤ .
٦٧ ــ رولوملي : الأسس الوجودية للعلاج النفسي ترجمة فؤاد كامل .
٦٨ ــ المصــدر السابق .
٦٩ ــ بيير داكو : تفسير الأحلام ــ ترجمة وزارة الثقافة ص ٩٧ .
٧٠ ــ المصــدر السابق ص ٩٩ .
٧١ ــ دونيس دوروجمون : الحب والغرب ص ٥٢ ــ ترجمة وزارة الثقافة .
٧٢ ــ المصــدر السابق ص٥٨ .
٧٣ ــ المصــدر السابق ص ٦٠ .
٧٤ ــ المصدر السابق ص ٥٢ .
٧٥ ــ المصــدر السابق ص ٦٠ .
٧٦ ــ المصــور السابق ص ٦١ .

٧٧ ـ معجم مصطلحات التحليل النفسي ـ مادة تسامي .

٧٨ ـ تأملات ديكارتية ص ١٠٦ .

٧٩ ـ المصدر السابق ص ١٠٦ .

٨٠ ـ المصدر السابق ص ١٠٩ .

٨١ ـ المصدر السابق ص ١٧٦ .

٨٢ ـ المصدر السابق ص ١٧٣ .

٨٣ ـ روديجر بوبنر : الفلسفة الألمانية الحديثة ـ ترجمة مصر ص ٦٠ .

٨٤ ـ بول سيزاري : القيمة ـ الترجمة العربية ص ٧٧ .

٨٥ ـ المصدر السابق ص ٤٨ .

٨٦ ـ المصدر السابق ص ٢١ .

٨٧ ـ جان بياجيه : الحكم الخلقي عند الأطفال ـ ترجمة ص ٥٩ وما بعدها .

٨٨ ـ باربل انهلدر وجان بياجيه : علم نفس الولد ـ سلسلة ماذا أعرف ص ٨٦ .

٨٩ ـ جان لاكروا : مقالة : الشخصانية مذهب منافر للايديولوجيا .

٩٠ ـ المقالة نفسها .

٩١ ـ المقالة نفسها .

٩٢ ـ بول تيليش : الحب والقوة والعدالة ـ ترجمة مصر ص ٧٨ .

٩٣ ـ جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي ـ المقدمة .

٩٤ ـ ريمون كاربانتييه : معرفة الغير ـ ترجمة عويدات ص ١٦٨ .

٩٥ ـ جان لاكروا : نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة ـ الكبيه .

٩٦ ـ رولو ماي : مقالة الأسس الوجودية للعلاج النفسي .

٩٧ ـ المصدر السابق .

٩٨ ـ المصدر السابق .

٩٩ ـ جان دوفينيو : دوركهايم ـ الترجمة العربية ص ٥٠

١٠٠ ـ ميلفيل ج. هرسكوفيتز : أسس الانثروبولوجيا الثقافية ـ ترجمة وزارة الثقافة ص ٢٤٢ .

١٠١ ـ العنف والمقدس ـ مصدر سابق ص ٣٢٦ .

١٠٢ ـ جان لاكروا : ـ نظرة شاملة .. ص ٣٥ .

١٠٣ ـ جان دوفينيو : دوركهايم ص ٣٢ .

١٠٤ ـ المصـدر السـابق ص ٣٢ .

١٠٥ ـ إراش فروم : ما وراء الأوهام ـ الترجمة العربية ص ٣٥ ـ ٣٦ .

١٠٦ ـ الايديولوجيات في العالم الحاضر ـ مجموعـة مقالات : ترجمـة وزارة الثقافة ص ١٨٠ ـ ١٨١ .

١٠٧ ـ المصـدر السـابق ص ١٧٠ .

١٠٨ ـ جان ميزونوف : دينامية الجماعات ـ الترجمة العربية ص ١٠٢ .

١٠٩ ـ ديديه أنزيو : الجماعة واللاوعي ـ الترجمة العربية ص ٦ .

١١٠ ـ المصـدر السابق ص ٥ .

١١١ ـ المصـدر السـابق ص ٦ .

١١٢ ـ دينامية الجماعات ص ١٠١ .

١١٣ ـ المصـدر السـابق ص ١٠٦ ـ ١٠٧ .

١١٤ ـ جيروم أنطوان روني : الأهواء ـ مصدر سابق ص ٨٠ .

١١٥ ـ شارل بودوان يونغ ـ الترجمة العربية ص ٤٣ .

١١٦ ـ برغسون : الفكر والمتحرك ـ الترجمة العربية ص ١٥٠ .

١١٧ ـ فرنسوا ماير : برغسون ـ التجمة العربية ص ٧٢ .

١١٨ ـ برغسون ـ الطاقة الروحية ص ٦٦ ـ ٦٧ .

١١٩ ـ هرسول : تأملات ديكارتية ـ مصدر سابق ص ١٢٣ ـ ١٢٥ .

١٢٠ ـ الفكر والمتحرك ـ مقالة الممكن والواقع .

١٢١ ـ نظرة شاملة .. فصل ريكور .

٢٢ ـ بيير داكو : المرأة ـ الترجمة العربية ص ٢٦٨ .

١٢٣ ـ المصدر السابق ص ٢٦٩ .

١٢٤ ـ المصـدر السابق ص ٢٧٥ .

١٢٥ ـ المصـدر السابق ص ٢٦٦ .

١٢٦ ـ المصـدر السابق ص ٢٦٧ .

١٢٧ ـ المصـدر السابق ص ٢٦٦ .

١٢٨ ـ انتصارات التحليل النفسي ص ٣٤٩ (المؤلف : بيير داكو) .

١٢٩ ـ فرانسوا ماير أ برغسون ـ مصدر سابق ص ٦٤ ـ ٦٥ .

١٣٠ ـ المرأة ـ مصدر سابق ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥ .

١٣١ ـ فرناند دومون : الايديولوجيات ـ الترجمة العربية ص ٧٦ .

الفهرس

٢٥٠٠ ط١ / ٦ / ١٩٩٧

ان الباحث بحاجة الى الكثير من الجرأة والاخلاص والموضوعية كي يتصدى لمشكلة الشر في مرحلة تاريخية صار فيها الشر وكأنه من مستلزمات الحياة اليومية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لأن حس الانسان الاخلاقي تبلد بحيث يسمع الاخبار التي تحملها الينا الاذاعات يومياً عن عشرات الحالات من الاعتداء على البشر وتقتيلهم وتشريدهم وكأنها أمور عادية؟

انهم بالعشرات، الشباب العرب الذين درسوا الفلسفة في عصرنا، ولكن لااعتقد ان عدد الذين عناهم البحث النظري الخالص بعد التخرج يتجاوز عدد اصابع اليد الواحدة. ومؤلف هذا الكتاب احمد حيدر هو من هذه القلة القليلة. قد لاتشاطره الرأي في شرح مسألة الشر. ولكن لايمكنك الا ان تعترف بدقة استنتاجاته. وجذور الشر عنده ثلاثة: الواحد تاريخي، والثاني انطولوجي، والثالث سؤال عن معنى الشر في جملة معاني الوجود. وهو يقتصر في كتابه هذا على الجذر التاريخي ويفسره سيكولوجياً مستعيناً بفرويد. الهام في كتاب احمد حيدر هو انه يدفعك بأسلوبه الواضح المبين على التأمل وطرح الأسئلة عن الواقع الراهن لعالمنا، وهو واقع نعيشه كلنا. ولكن كأن تسارع احداثه يضعف فينا القدرة على النظر والتأمل.

وإن الكتاب الجيد هو الذي يدفعك الى طرح أسئلة غير التي تطرح.

بوسعك أن تناقش المؤلف. ولكن مناقشتك لاتستكمل شروط وجودها الا عندما يبحث احمد حيدر في كتاب جديد الجذرين الآخرين للشر

طبع في مطابع وزارة الثقافة

دمشق ١٩٩٧

سعر النسخة داخل القطر
١٢٥ ل.س

في الأقطار العربية مايعادل
٢٥٠ ل.س